تکمیل الامانی

شرح اردو

مختصر المعانی

جلد اوّل ـ جلد ثانی

تالیف
حضرت مولانا جمیل احمد صاحبؒ
سکروڈوی اُستاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند

فاروقی کتب خانه
سردار پلازہ جی، ٹی روڈ اکوڑہ خٹک

تکمیل الامانی

شرح اردو

مختصر المعانی

جلد دوم

تالیف
حضرت مولانا جمیل احمد صاحبؒ
سکروڈوی اُستاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند

فاروقی کتب خانہ
سردار پلازہ جی، ٹی روڈ اکوڑہ خٹک

تکمیل الامانی

شرح اردو

مختصر المعانی

ایک ضروری گزارش

ایک مسلمان، مسلمان ہونے کی حیثیت سے قرآن مجید، احادیث اور دیگر دینی کتب میں عمداً غلطی کا تصور نہیں کرسکتا سہواً جو اغلاط ہوگئی ہوں اس کی تصحیح واصلاح کا بھی انتہائی اہتمام کیا ہے اسی وجہ سے ہر کتاب کی تصحیح پر ہم زرکثیر صرف کرتے ہیں۔

تاہم انسان، انسان ہے اگر اس اہتمام کے باوجود بھی کسی غلطی پر آپ مطلع ہوں تو اسی گزارش کو مدنظر رکھتے ہوئے ہمیں مطلع فرمائیں تا کہ آئندہ ایڈیشن میں اسکی اصلاح ہوسکے۔ اور آپ تعانوا علی البر والتقوی کے مصداق بن جائیں،

جزا کم اللہ خیرا

فاروقی کتب خانہ

سردار پلازہ جی، ٹی روڈ اکوڑہ خٹک

فہرست مضامین تکمیل الامانی شرح اردو مختصر المعانی جلد دوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

احوال المسند

ترجمہ: (یہ باب) مسند کے احوال (کے بیان میں) ہے۔

تشریح: احوال سے مراد وہ امور ہیں جو مسند کو مسند ہونے کی حیثیت سے اس طرح عارض ہوں کہ ان احوال کی وجہ سے کلام مقتضی حال کے مطابق ہو جائے۔

امـا تركُه فلما مَرَّ فـي حذفِ المسند اليه كقولهِ شعر ومـن يكُ اَمسىٰ بالمدينةِ رحْلهُ .:. فاني وقَيَّارٌ بها لغريبٌ الـرحْـلُ هـو الـمنزلُ والماوىٰ وقَيَّارُ اسمُ جملٍ للشّاعرِ وهو ضابئُ بنِ الحارث كذا في الصحاح وقيلَ اسمُ فـرسٍ ولفظُ البيتِ خبرٌ ومعناه التحسُّرُ والتّوجعُ فالمسند الىٰ قيَّارٍ ومحْذوفٌ لقصْدِ الاختصارِ والاحتراز عن العبث بناءً علىٰ الظّاهرِ مع ضيقِ المقامِ بسبَبِ التّوجُعِ ومحافظَةِ الوزْنِ.

ترجمہ: بہرحال مسند کو حذف کرنا تو یہ ان وجوہ کی وجہ سے ہے جو حذف مسند الیہ میں گذر چکیں جیسے اس کا قول شعر وہ شخص جس کا ٹھکانا مدینہ میں ہو گیا (بُوا کرے) کیونکہ میں اور قیار مدینہ میں غریب الوطن ہیں۔ رحل منزل اور ٹھکانہ، قیّار شاعر یعنی ضابی بن الحارث کے اونٹ کا نام ہے۔ ایسے ہی صحاح میں ہے، اور کہا گیا ہے کہ گھوڑے کا نام ہے اور شعر لفظاً خبر ہے اور معنیٰ حسرت اور رنج کا اظہار ہے اور قیّار کا مسند محذوف ہے اختصار کے لئے اور ظاہر پر بناء کرتے ہوئے، عبث سے بچنے کے لئے باوجود یکہ رنج کی وجہ سے اور وزنِ شعر کی حفاظت کی وجہ سے مقام تنگ ہے۔

تشریح: مسند الیہ کے ذکر نہ کرنے کو حذف کے ساتھ اور مسند کے ذکر نہ کرنے کو ترک کے ساتھ تعبیر کرنے کی وجہ حذف مسند الیہ کے تحت گذر چکی ہے، وہاں دیکھ لیا جائے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے احوالِ مسند کو ترکِ مسند کے ساتھ کیوں شروع کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ترک نام ہے کسی چیز کے نہ لانے اور عدم اتیان کا اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ جملہ میں عدم، حارث اور موجود پر مقدم ہوتا ہے لہذا ذکر میں بھی عدم یعنی ترک مسند کو مقدم کر دیا گیا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ترکِ مسند کی وجوہ وہ ہی ہیں جو حذفِ مسند الیہ کی ہیں یعنی جن وجوہ اور نکات کی وجہ سے کلام میں مسند الیہ کو حذف کیا جاتا ہے انھیں وجوہ اور نکات کی وجہ سے سند کو حذف کیا جاتا ہے مثلاً ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے عبث سے احتراز دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کا خیال ڈالنا، اظہار رنج یا محافظت وزن کی وجہ سے مقام کا تنگ ہونا وغیرہ ذلک۔ فاضل مصنف نے حذفِ مسند کی مثال میں ضابی بن حارث کے شعر کا یہ مصرعہ پیش کیا ہے۔ فانی وقیّار بها لغریب پورا شعر اس طرح ہے۔

ومن یک امسیٰ بالمدینة رحله ‏ فانی وقیار بها لغریب

رحل منزل اور ٹھکانے کو کہتے ہیں۔ قیار شاعر کے اونٹ کا نام ہے یا گھوڑے کا یا غلام کا تینوں قول ہیں۔ امسیٰ میں دو احتمال ہیں (۱) ناقصہ (۲) تامہ۔ پہلے احتمال کی صورت میں ترکیب یہ ہوگی: امسیٰ فعل ناقص ضمیر مستتر جو کلمہ من کی طرف راجع ہے اس کا اسم، اور بالمدینہ رحلہ، جملہ اس کی خبر ہے اور دوسرے احتمال پر ترکیب یہ ہوگی امسیٰ فعل تام ضمیر مستتر جو کلمہ مَن کی طرف راجع ہے ذوالحال اور بالمدینة رحله، حال،

ذوالحال اپنے حال سے ملکر امسی کا اسم اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ناقصہ کی صورت میں رحلہ اس کا اسم اور بالمدینۃ اس کی خبر ہے اور تامہ کی صورت میں رحلہ ذوالحال اور بالمدینۃ حال ہے اور ذوالحال اپنے حال سے ملکر امسی کا اسم ہے۔ دوسرا مصرعہ محذوف مع الجواب کی علت ہے یعنی من کا جواب جو محذوف ہے دوسرا مصرعہ اس کی علت ہے۔ تقدیری عبارت یہ ہے۔ ومن یک امسیٰ بالمدینۃ رحلہ .:. فقد حسنت حالتہ وساء ت حالتی وحالۃ قیار لانی وقیار بھا الغریب یعنی جس شخص کا ٹھکانہ مدینہ میں ہوگیا تو اس کی حالت اچھی ہوگئی اور میری اور قیار کی حالت خراب ہوگئی کیونکہ میں اور قیار مدینہ میں غریب الوطن اور مسافر ہیں۔ یہ شعر لفظوں میں اگرچہ خبر ہے یعنی اس میں ایک واقعہ کی خبر دی گئی ہے لیکن معناً حسرت اور رنج وغم کا اظہار ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ دوسرے مصرعہ میں یاء متکلم انّ کا اسم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہے اور لغریب مسند ہے اور قیار مسند الیہ ہے، مگر اس کا مسند محذوف ہے اور اس کے محذوف ہونے کی وجہ اختصار کا ارادہ بھی ہوسکتا ہے اور ظاہر پر بناء کرتے ہوئے عبث سے احتراز بھی اور اظہار رنج کی وجہ سے اور شعر کا وزن برقرار رکھنے کی وجہ سے مقام کا تنگ ہونا بھی حذف مسند کا سبب ہوسکتا ہے۔

ولایجوز ان یکون قیارٌ عطفاً علیٰ محل اسم اِنَّ وغریبٌ خبراً عنھما لامتناع العطفِ علیٰ محلِ اسم اِنّ قبلَ مُضِیّ الخبر لفظاً اور تقدیراً وَاَمّا اِذا قدَّرنا لہ خبراً محذوفاً فیجوز ان یکون ھو عطفاً علیٰ محلِ اسمِ اِنّ لانَّ الخبر مقدَّمٌ تقدیراً فلا یکون مثل انّ زیداً وعمرٌ و ذاھبانِ بل یکون مثل انّ زیداً و عمرٌ ولذاھِبٌ وھو جائز ویجوز ان یکون مبتداً والمحذوفُ خبرہ والجملۃُ باسرِھَا عطفٌ علیٰ جملۃِ اِنَّ مع اسْمِھَا وخبرِھَا۔

ترجمہ: اور یہ بات جائز نہیں ہے کہ قیار انّ کے اسم کے محل پر معطوف ہو اور غریب ان دونوں کی خبر ہو کیونکہ لفظاً یا تقدیراً خبر مذکور ہونے سے پہلے اِنَّ کے اسم کے محل پر عطف کرنا ممتنع ہے اور جب ہم قیار کی خبر محذوف مان لیں تو یہ بات جائز ہے کہ قیار انّ کے محل اسم پر معطوف ہو اس لئے کہ خبر تقدیراً مقدم ہے لہٰذا یہ انّ زیداً وعمرٌ و ذاھبانِ کی طرح نہ ہوگا بلکہ انَّ زیداً وعمرٌ و لذاہبٌ کی طرح ہوگا اور یہ جائز ہے اور یہ بات بھی جائز ہے کہ قیار مبتداء ہو اور محذوف اس کی خبر ہو اور پورا جملہ معطوف ہو انَّ کے جملہ پر اس کے اسم اور خبر کے ساتھ۔

تشریح: شارحؒ نے فرمایا ہے کہ قیار کا انّ کے محل اسم پر عطف کرنا جائز نہیں ہے یعنی یہ جائز نہیں ہے کہ قیار انّ کے محلِ اسم پر معطوف ہو اور لغریب انّ اور قیار دونوں کی خبر ہو اور کلام میں کوئی چیز محذوف نہ ہو انّ کا اسم لفظاً تو منصوب ہوتا ہے مگر محلاً مرفوع ہوتا ہے پس یہاں اسی مرفوع پر قیار کے عطف کو ناجائز کہا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ خبر جب تک معطوف (مبتدا) سے پہلے لفظاً یا تقدیراً مذکور نہ ہو اس وقت تک انّ کے محل اسم پر اس کا عطف کرنا ممتنع ہے کیونکہ اگر لفظاً یا تقدیراً خبر مذکور ہونے سے پہلے مبتدا کا انّ کا محل اسم پر عطف کیا گیا تو دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا اس طور پر کہ ایک عامل تو لفظ انّ ہے اور دوسرا عامل وہ مبتدا ہے جس کو معطوف بنایا گیا ہے اور معمول ان دونوں کے بعد آنے والی خبر ہے حالانکہ دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا ممتنع ہے۔

الحاصل اگر خبر کے لفظاً یا تقدیراً مذکور ہونے سے پہلے قیار کا محل اسم اِنّ پر عطف کر دیا گیا تو دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا لازم ہونا آئے گا اور یہ ممتنع ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا اور جب یہ ممتنع ہے تو قیار کا محلِ اسم انّ پر عطف کرنا اور لغریب کو انّ اور قیار دونوں کی خبر قرار دینا بھی ناجائز ہے ہاں اگر قیار کی خبر محذوف مان لی جائے اور یوں کہا جائے اِنی لغریب وقیار بھا غریب تو اس صورت میں انّ کے محل اسم پر قیار کا عطف کرنا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت مدیں خبر جو مذکور ہے یعنی لغریب اگرچہ لفظوں میں معطوف یعنی قیار سے مؤخر ہے لیکن تقدیراً مقدم ہے۔ لفظاً مؤخر ہونا تو مصرعہ میں ظاہر ہے اور تقدیراً مقدم اسلئے ہے کہ لغریب انّ کی خبر ہے اور ان کی خبر کا

مرتبہ قیار سے پہلے ہے اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مصرعہ میں لغریب کو قیار کی خبر بنا دیا جاتا ہے اور اِنّ کی خبر محذوف مان لی جاتی تو کیا حرج تھا اسکا جواب یہ ہے کہ خبر یعنی لغریب پر لامِ ابتداء کا داخل ہونا اس بات سے مانع ہے کیونکہ لام ابتداء اس مبتداء کی خبر پر داخل ہوتا ہے جس پر اِنّ داخل ہو اور جس مبتداء پر اِنَّ داخل نہ ہو اس پر لام ابتداء داخل نہیں ہوتا پس قیار پر چونکہ اِنَّ داخل نہیں ہے اس لئے لام ابتداء کے ساتھ لغریب قیار کی خبر واقع نہیں ہوسکتا ہے۔ الحاصل قیّار کی خبر محذوف ماننے کی صورت میں قیّار کا اِنّ کے محلِ اسم پر عطف کرنا جائز ہے اور یہ ''ان زیداً وعمرو ذہبان'' کی طرف ممتنع نہیں ہے کیونکہ ''ان زیداً وعمرو ذاہبان'' میں خبر مذکور ہونے سے پہلے عمرو کا ان کے محل اسم پر عطف کیا گیا ہے اور ایک معمولی (ذاہبان) پر دو عامل (اِنَّ اور عمرو) جمع ہونے کی وجہ سے چونکہ یہ ممتنع ہے اسلئے ''ان زیداً وعمرو ذاہبان'' ممتنع ہے بلکہ یہ ''ان زیداً وعمرو لذاہب'' کی طرح جائز ہے اور ان زیداً وعمرو لذاہب جائز اسلئے ہے کہ عمرو کی خبر مقدر ہے اور تقدیری عبارت ان زیداً لذاہب وعمرو ذاہب ہے اور اس صورت میں خبر (لذاہب) چونکہ معطوف سے پہلے تقدیراً مذکور ہے اسلئے عمرو کا محلِ اسم اِنَّ پر عطف کرنا جائز ہے۔ الحاصل مصرعہ میں اگر قیّار کی خبر محذوف نہ مانی جائے تو قیار کا محل اسم ان پر عطف ناجائز ہوگا اور اگر خبر محذوف مان لی جائے تو اس صورت میں یہ عطف جائز ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب بھی جائز ہے کہ قیار مبتداء ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پھر اس جملہ کا سابقہ جملہ یعنی اِنی لغریب پر عطف کر دیا جائے۔

(فوائد) علامہ دسوقی نے فرمایا ہے کہ اس مصرعہ میں ترکیب کے اعتبار سے چار احتمال ہیں دو جائز اور دو ناجائز۔ جائز تو یہ ہیں کہ (۱) قیار مبتداء ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پھر یہ پورا جملہ سابقہ جملۂ اِنَّ پر معطوف ہو (۲) قیار محل اسم اِنَّ پر معطوف ہو اور قیار کے لئے ایک خبر مقدر ہو جو اِنّ کی خبر پر معطوف ہو۔ ناجائز یہ ہیں (۱) قیار مبتداء ہو اور لغریب اس کی خبر ہو اور اِنّ کی خبر محذوف ہو (۲) قیار محلِ اسم اِنَّ پر معطوف ہو اور لغریب دونوں کی خبر واقع ہو۔

وکقولہٖ

شعر نحنُ بما عِندنا و انتَ بما .:. عندَکَ راضٍ والرَّایُ مختلفٌ

فقولہ نحن مبتدأ محذوف الخبر لما ذکرنا ای نحن بما عندنا راضون فالمحذوف ھٰھنا خبرُ الاوّلِ بقرینۃِ الثانی وفی البیتِ السَّابقِ بالعکسِ.

ترجمہ: جیسے اس کا قول شعر جو ہمارے پاس ہے ہم اس سے اور جو تیرے پاس ہے تو اس سے خوش ہے اور رائے مختلف ہیں پس شاعر کا قول نحن مبتدا ہے (اور) اس کی خبر ان نکات کی وجہ سے محذوف ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں یعنی ''نحن بما عندنا راضون'' پس یہاں بقرینہ ثانی اول کی خبر محذوف ہے اور پہلے شعر میں اس کا برعکس ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے حذف مسند کی مثال میں ایک شعر یہ پیش کیا ہے ۔

نحن بما عند وانت بما عندک راضٍ والرای مختلف

اس شعر میں نحن مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے کہ نحن راضون بما عندنا وانت راضٍ بما عندک یعنی ہم اپنی رائے پر خوش ہیں اور تو اپنی رائے پر خوش ہے اور رائیں مختلف ہوا ہی کرتی ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ اس شعر میں بھی حذف مسند کی وجوہ اور نکات وہی ہیں جو گذشتہ شعر میں گزر چکیں ہیں یعنی اختصار اور احتراز عن العبث وغیرہ۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس مثال میں اور سابقہ مثال میں فرق یہ ہے کہ سابقہ مثال میں مسند الیہ ثانی یعنی قیّار کی خبر محذوف تھی اور اس مثال میں مسند الیہ اول یعنی نحن کی خبر

محذوف ہے۔ سابقہ مثال میں قرینہ یہ تھا کہ خبر مذکور یعنی لغریب لام ابتداء کی وجہ سے قیار کی خبر نہیں ہوسکتی کیونکہ لام ابتداء اس مبتدا کی خبر پر داخل نہیں ہوتا ہے جس پر ان داخل نہ ہو اور اس مثال میں قرینہ یہ ہے کہ راضٍ عدم مطابقت کی وجہ سے نحن کی خبر نہیں ہوسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سابقہ مثال میں مسندالیہ ثانی یعنی قیار کی خبر محذوف ہوگی اور اس مثال میں مسندالیہ اول یعنی نحن کی خبر محذوف ہوگی۔

وقولک زيدٌ منطلقٌ وعمروٌ اى عمرٌو منطلقٌ فَحُذِفَ للاحتراز عنِ العبثِ من غيرِ ضيقِ المقامِ وقولک خرجْتُ فإذا زيدٌ اى موجودٌ أو حاضرٌ او واقفٌ او بالباب او ماشبه ذلک فحُذِفَ لما مرَّ مَعَ اتباعِ الاستعمالِ لانَّ اِذا المفاجاةِ تدُلُّ علىٰ مطلقِ الوجودِ وقد ينضمُّ اِليها قرائنُ تدُل على نوعِ خصوصيةٍ كلفظِ الخروجِ المشعرِ بانَّ المرادَ فإذا زيدٌ بالباب او حاضرٌ او نحوِ ذلکَ.

ترجمہ: اور تیرا قول زید منطلق وعمرو یعنی عمرو منطلق پس مسند کو بغیر تنگی مقام کے عبث سے بچنے کے لئے حذف کر دیا گیا اور تیرا قول خرجت فاذا زید یعنی موجودٌ یا حاضرٌ یا واقفٌ یا بالباب یا وہ جو اس کے مشابہ ہو پس مسند کو حذف کر دیا گیا اس نکتہ کی وجہ سے جو گذر چکا استعمال کے اتباع کے ساتھ اس لئے کہ اذا مفاجات، مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے اور کبھی اس کے ساتھ کچھ قرائن منضم ہو جاتے ہیں جو ایک خاص نوع پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ خروج اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ مراد فاذا زید بالباب یا حاضر وغیرہ ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے حذفِ مسند کی تیسری مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ زید منطلق وعمرو میں عمرو مسندالیہ کا مسند محذوف ہے یعنی جملہ ثانیہ میں مسند محذوف ہے من غیر ضیق المقام لاکر شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ مثال، مثال اول کے موافق ہے اس طور پر کہ دونوں میں مسندالیہ ثانی کے مسند کو حذف کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال کو ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں مثالوں میں حذف کا مقتضیٰ اور سبب الگ الگ ہے اسلئے کہ مثالِ اول میں حذف مسند کا سبب تنگی مقام کے ساتھ احتراز عن العبث تھا اور اس مثال میں بلا تنگی مقام کے احتراز عن العبث ہے اور جب حذف کا سبب دونوں مثالوں میں مختلف ہے تو بے فائدہ ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

مصنفؒ نے حذفِ مسند کی چوتھی مثال خرجت فاذا زید ذکر کی ہے کیونکہ زید مسندالیہ ہے اور اس کا مسند موجود یا حاضر یا واقف یا بالباب یا اس کے علاوہ محذوف ہے شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسند کو حذف کرنے کا سبب بھی بلا تنگی مقام کے احتراز عن العبث ہے مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ جب اس نکتہ کی وجہ سے مسند کو حذف کرنے کی ایک مثال پہلے گذر چکی ہے تو یہ دوسری مثال ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی مع اتباع الاستعمال لاکر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس مثال میں ایک دوسرا نکتہ بھی موجود ہے وہ یہ کہ جب مسندالیہ اذا مفاجات کے بعد واقع ہو تو اہل عرب حذفِ مسند کو ترک کر دیتے ہیں پس یہاں اہل عرب کے اسی استعمال کا اتباع کرتے ہوئے مسند کو حذف کر دیا گیا ہے جو اذا مفاجات کے بعد مسندالیہ واقع ہونے کی صورت میں ترک مسند پر وارد ہوا ہے۔

لان اذا الخ سے شارح نے احتراز عن العبث کی وجہ سے حذفِ مسند کی دلیل بیان کی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اذا مفاجات مطلقِ وجود پر دلالت کرتا ہے پھر یہاں بعض ایسے قرائن بھی موجود ہیں جو مسند کی کسی قدر خصوصیت کا بھی اظہار کرتے ہیں مثلاً لفظ خروج یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہاں یہ مراد ہے کہ زید دروازے پر ہے یا زید حاضر ہے یعنی میں نکلا تو اچانک دیکھا کہ زید دروازے پر ہے۔ بہرحال جب اذا مفاجات مطلقِ وجود پر دلالت کرتا ہے اور قرائن بھی موجود ہیں تو ایسی صورت میں مسند کا ذکر کرنا بظاہر عبث ہوگا پس اسی عبث سے بچنے کے لئے مسند کو حذف کر دیا گیا درآنحالیکہ حذف کا دوسرا نکتہ یعنی استعمال کا اتباع بھی موجود ہے۔

وقوله شعرٌ اِنَّ محلا واِنَّ مُرتحلا وانَّ فی السَّفرِ اذ مضو مهلا ای اِنَّ لنا فی الدنیا حلولاً ولنا عنها الی الآخرِ ارتحالاً المسافرون قد توغّلوا فی المضی لارجوع لهم فحُذِفَ المسند الذی هو ظرفٌ قطعاً لقصدِ الاختصار والعدُولِ اِلی اقویٰ الدَّلیلینِ اعنیٰ العقلَ ولِضیقِ المقامِ اعْنی المحافظة علیٰ الشعرِ ولاتباعِ الاستعمال لاطّراد الحذفِ فی مثْلِ اِنَّ مالاً واِنَّ ولداً وقد وضعَ سِیْبَوِیهِ فی کتابهٖ لهذا باباً فقال هذا بابُ اِنَّ مالاً واِنَّ ولداً .

ترجمہ :اور اس کا قول شعر بے شک آتا ہے اور بے شک چلا جاتا ہے اور بے شک مسافر جب دور چلے جائیں یعنی ہمارے دنیا میں آنا ہے اور ہمارے لئے دنیا سے آخرت کی طرف چلے جاتا ہے اور مسافروں (مردوں) نے جانے میں ایسا غلو کیا ہے کہ ان کیلئے واپس ہونا نہیں ہے پس وہ مسند کہ وہ قطعی طور پر ظرف ہے اختصار کے ارادے سے اور دو دلیلوں میں سے اقویٰ یعنی عقل کی طرف عدول کرنے کے لئے اور تنگی مقام یعنی محافظتِ وزن شعر کے لئے اور اتباع استعمال کے لئے حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ اِنَّ مالاً واِنَّ والدًا جیسی تراکیب میں حذف، مطرد (عام) ہے اور سیبویہ نے اپنی کتاب میں اس کے لئے ایک باب وضع کیا ہے چنانچہ کہا ہے ھذا بابُ اِنَّ مالا واِنَّ ولداً

تشریح: مصنفؒ نے حذفِ مسند کی پانچویں مثال اِنَّ محلا واِنّ مرتحلا ذکر کی ہے کیونکہ اس کی تقدیری عبارت یہ ہے ان لنا محلاً وان لنا مرتحلا شعر کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے لئے دنیا میں آنا بھی ہے اور ہمارے لئے اس سے رخصت ہونا بھی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آخرت کی طرف سفر کرنے والے یعنی مردے اس کی طرف گئے اور انھوں نے جانے میں اتنا غلو کیا یعنی ان کی غیبت اتنی طویل ہوگئی کہ اب ان کی واپسی کی کوئی توقع نہیں ہے۔ اس شعر میں مسند ظرف یعنی لنا محذوف ہے شارح نے قطعاً کا لفظ بڑھا کر اس مثال اور سابقہ مثال میں فرق کیا ہے اس طور پر کہ اس مثال میں تو قطعی اور لازمی طور پر مسند ظرف ہے اور سابقہ مثال میں مسند قطعی طور پر ظرف نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ ظرف مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے فاذازید بالباب اور یہ بھی احتمال ہے کہ غیر ظرف مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے فاذا زید حاضر۔

شارح فرماتے ہیں کہ حذفِ مسند کی کئی وجہیں ہیں (۱) اختصار کا ارادہ (۲) دو دلیلوں میں سے اقویٰ یعنی عقل کی طرف عدول کرنا (۳) مقام کی تنگی یعنی وزن شعر کی محافظت (۴) استعمال کا اتباع یعنی اس استعمال کا اتباع جو اس کی نظیر کے ترک پر وارد ہوا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کلام میں لفظ اِنّ مکرر ہو اور ان کا اسم بھی الگ الگ ہو تو ایسی صورت میں مسند یعنی خبر کو حذف کرنا مطرد ہے یعنی اہل عرب ایسی صورت میں بالعموم خبر کو حذف کر دیتے ہیں جیسے ان مالا وان ولدا میں مسند کو حذف کیا گیا ہے اور اس حذف کے مطرد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ سیبویہ نے اپنی کتاب میں اس کے لئے مستقل باب قائم کیا ہے اور کہا ہے ھذا باب ان مالا وان ولدا پس سیبویہ جیسے صاحب فن کا اس مسئلہ کو اس قدر اہمیت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسی صورت میں مسند کو حذف کرنا مطرد اور عام ہے اور یہ مثال چونکہ ان محلا وان مرتحلا کی نظیر ہے اس لئے اس نظیر میں ترکِ مسند پر استعمال کا اتباع کرتے ہوئے ان محلا وان مرتحلا میں بھی مسند کو حذف کر دیا گیا ہے۔

(فوائد) محل مصدر میمی اترنا، آنا مرتحل مصدر میمی کوچ کرنا، رخصت ہونا، چلے جانا، سفر سین کا فتحہ فا کا سکون، مسافر کی جمع اسمی مہلا بُعد اور طول، غلو حد سے بڑھ جانا۔

وقوله تعالیٰ قل لو انتم تملکون خزائنَ رحْمةِ ربی فقوله انتم لیس بمبتدإ لانَّ لو انما تدخل علی الفعل بل هو فاعل فعلٍ محذوفٍ والاصلُ لو تملکون تملکون محُذِفَ الفعلُ احترازاً عن العبثِ لوجود المفسرِ ثمَّ اُبْدل

من الضمیر المتصلِ الضمیر المنفصل علیٰ ما هو القانون عند حذفِ العاملِ فالمسند المحذوف ههنا فعلٌ وفیما سبقَ اسمٌ او جملةٌ.

ترجمہ :اور باری تعالیٰ کا قول آپ فرما دیجئے اگر تم میرے رب کی رحمت کے خزانوں کے مالک ہو پس قول باری انتم مبتدا نہیں ہے اس لئے کہ کلمہ لو فعل پر داخل ہوتا ہے بلکہ وہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور اصل (عبارت) یہ ہے لو تملکون تملکون پس عبث سے احتراز کرتے ہوئے فعل کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ مفسر موجود ہے پھر حذف عامل کے وقت قاعدے کے مطابق ضمیر متصل کے بدلے ضمیر منفصل کو لایا گیا پس یہاں مسند جو محذوف ہے فعل ہے اور ماقبل میں اسم یا جملہ ہے۔

تشریح: حذف مسند کی چھٹی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنفؒ نے باری تعالیٰ کا قول قل لو انتم تملکون خزائن رحمة ربی پیش کیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ آیت میں کلمہ انتم مبتدا نہیں ہے بلکہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور قرینہ یہ ہے کہ کلمہ لو جملہ اسمیہ پر داخل نہیں ہوتا ہے بلکہ فعل پر داخل ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ انتم مبتداء نہ ہو بلکہ فعل محذوف کا فاعل ہو الحاصل لفظ انتم فعل محذوف کا فاعل ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے لو تملکون تملکون پس چونکہ مفسر یعنی دوسرا تملکون موجود ہے اسلئے عبث سے بچنے کیلئے فعل یعنی تملکون اول کو حذف کر دیا گیا یہ خیال رہے کہ دوسرا تملکون پہلے تملکون کے حذف کے بعد مفسر ہوگا اور حذف سے پہلے تاکید ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مفسَّر اور مفسِّر کا جمع ہونا باطل ہے پس چونکہ حذف کے بعد مفسَّر اور مفسِّر کے اجتماع کی خرابی لازم نہیں آتی اسلئے حذف کے بعد دوسرا تملکون مفسر ہوگا۔ اور حذف سے پہلے چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اسلئے حذف سے پہلے دوسرا تملکون پہلے تملکون کی تاکید ہوگا مفسر نہ ہوگا۔ الحاصل جب فعل یعنی پہلا تملکون حذف کر دیا گیا تو اس کی ضمیر متصل کو ضمیر منفصل (انتم) سے بدل دیا گیا کیونکہ عامل یعنی فعل کے حذف کی وقت صرفی اور نحوی قاعدہ یہی ہے کہ ضمیر متصل کو ضمیر منفصل سے بدل دیا جائے شارح نے اس مثال اور سابقہ مثال ان محلا وان مرتحلا میں فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس مثال میں مسند محذوف فعل (تملکون) ہے اور سابقہ مثال میں اسم ہے یا جملہ ہے اس طور پر کہ سابقہ مثال میں مسند لنا ظرف ہے جسکے لئے متعلق کا ہونا ضروری ہے پس اگر اس کا متعلق اسم فاعل مقدر مانا گیا تو مسند اسم ہوگا اور اگر اس کا متعلق فعل مقدر مانا گیا تو مسند جملہ ہوگا۔ بہر حال جب دونوں مثالوں میں فرق ہے تو تکرار کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وقوله تعالیٰ فصبرٌ جمیلٌ یحتمل الامرین حذفُ المسند او المسندِ الیهِ ایْ فصبرٌ جمیلٌ اجملُ او فامریْ صبرٌ جمیلٌ ففی الحذْفِ تکثیرُ الفائدةِ بامکانِ حملِ الکلامِ علیٰ کلٍ من المعنیینِ بخلافِ ما لو ذُکرَ فانه یکون نصًا فی احدِهما.

ترجمہ :اور باری تعالیٰ کا قول فصبر جمیل دونوں امروں کا احتمال رکھتا ہے مسند یا مسند الیہ کے حذف کا یعنی فصبر جمیل اجمل یا فامری صبر جمیل پس حذف میں فائدہ زائد ہے کہ کلام کو دونوں معانی میں سے ہر ایک پر محمول کرنے کا امکان ہے اس کے برخلاف اگر ذکر کیا جائے کیونکہ ذکر ان دونوں میں سے ایک میں نص ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ نے فصبر جمیل کے ذریعہ ایسی مثال ذکر کی ہے جو حذفِ مسند اور حذفِ مسند الیہ دونوں کا احتمال رکھتی ہے حذف مسند کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فصبر جمیل اجمل

صبر جمیل موصوف صفت سے ملکر مسند الیہ اور اجمل اس کا مسند ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس واقعہ میں میرا صبر جمیل صبر غیر جمیل سے اجمل ہے اور حذفِ مسند الیہ کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فامری صبر جمیل میرا معاملہ یعنی میری وہ شان جس کے ساتھ متصف

ہونا مناسب ہے صبر جمیل ہے اس تقدیر پر امری
مضاف مضاف الیہ سے مل کر مسند الیہ اور صبر جمیل موصوف صفت سے مل کر اسکا مسند ہوگا۔ اس مثال میں ایک تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ مسند اور مسند الیہ دونوں محذوف ہوں۔ اس صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فلی صبر و ھو جمیل میرے لئے صبر ہے اور وہ جمیل (اچھا) ہے اس تقدیر پر فلی مسند محذوف ہوگا اور ھو مسند الیہ محذوف ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ حذف میں فائدہ زیادہ ہے کیونکہ حذف کی صورت میں کلام کو احتمالات ثلاثہ میں سے ہر احتمال پر محمول کیا جا سکتا ہے اسکے برخلاف اگر ذکر کیا گیا تو ایک احتمال متعین ہوجائے گا اسکے علاوہ دوسرے احتمالات پر محمول کرنا ممکن نہ رہے گا۔

(فوائد) صبر جمیل وہ کہلاتا ہے جہاں مخلوق کے سامنے شکوہ شکایت نہ ہو اگرچہ خالق کے سامنے شکوہ کیا گیا ہو جیسا کہ سیدنا یعقوب علیہ السلام نے یوسف علیہ السلام کی جدائی کا مخلوق کے سامنے کوئی شکوہ نہیں کیا تھا البتہ انما اشکو بثی وحزنی الی اللہ کہہ کر اپنے خالق کے سامنے شکوہ کیا تھا۔ ہجر جمیل وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ اذیت نہ پائی جائے۔ صفح جمیل وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ عتاب نہ ہو یعنی جس کے ساتھ درگذر کا معاملہ کیا جائے اس پر عتاب نہ کیا جائے تو یہ صفح جمیل اور اچھے انداز میں درگزر کرنا ہے۔ (دسوقی)

ولا بدَّ للحذفِ من قرینةٍ دالةٍ علیه لیُفهَمَ المعنیٰ کوقوعِ الکلامِ جواباً لسُؤالٍ مُحقّقٍ نحوُ لئِنْ سألتَهم مَن خَلَقَ السَّمٰوٰتِ والارضِ لیقولُنَّ اللهُ ای خلَقَهُنَّ اللهُ فحُذِفَ المسند لانَّ هذاالکلامَ عندَ تحقُّقِ ما فُرِضَ من الشَّرطِ والجزاءِ یکونُ جواباً عن سُؤالٍ محققٍ و الدلیل علی ان المرفوع فاعل والمحذوف فعله انه جاء عند عدمِ الحذفِ کذلک کقولہٖ تعالیٰ لئن سألتهم من خلق السموات والارض لیقولن خلقهم العزیز العلیم و کقولہٖ تعالیٰ قال من یحی العظامَ وهیَ رمیمٌ قل یحییها الذی انشأها اَوّلَ مرَّةٍ.

ترجمہ: اور حذف کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو محذوف پر دلالت کرنے والا ہوتا کہ معنی سمجھے جاسکیں جیسے کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا جیسے اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو کہیں گے اللہ نے یعنی ان کو اللہ نے پیدا کیا ہے پس مسند حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ کلام اس چیز کے متحقق ہونے کے وقت جو شرط و جزاء سے فرض کیا گیا ہے۔ سوال محقق کا جواب ہے اور اس بات کی دلیل کہ مرفوع فاعل ہے اور محذوف اس کا فعل ہے یہ ہے کہ عدم حذف کے وقت بھی ایسا ہی آیا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو جواب میں کہیں گے کہ ان کو عزیز العلیم نے پیدا کیا ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کریگا آپ فرما دیجئے ان کو وہی زندہ کریگا جس نے ان کو پہلی مرتبہ پیدا کیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مسند کا حذف خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے لہذا حذفِ مسند کے لئے ایک ایسے قرینہ کا پایا جانا ضروری ہوگا جو مسند محذوف پر دلالت کرے تا کہ معنی اور مراد سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہو یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح حذف مسند کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح حذف مسند الیہ کے لئے بھی قرینہ کا ہونا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو خاص طور پر حذفِ مسند کے قرینہ کا ذکر کیوں کیا گیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مسند الیہ کے حذف کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی بغیر قرینہ کے بھی مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ جب مفعول بہ، فاعل کے قائم مقام ہو تو یہاں مسند الیہ (فاعل) بغیر قرینہ کے محذوف ہوتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حذفِ مسند کے قرینہ میں تفصیل ہے کہ حذف مسند کا قرینہ کبھی سوال محقق ہوتا ہے اور کبھی سوال مقدر ہوتا ہے اور حذفِ مسند الیہ کے قرینہ میں یہ تفصیل نہیں ہے پس اس تفصیل کو بیان کرنے کے

لئے خاص طور پر حذفِ مسند کے قرینہ کا ذکر کیا گیا ہے۔

الحاصل حذفِ مسند کا قرینہ یہ ہے کہ کوئی کلام سوال محقق یا سوال مقدر کا جواب واقع ہو۔ سوال محقق کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ اگر آپ ان کفار سے یہ سوال کریں کہ زمین وآسمان کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ جواب میں یہی کہیں گے کہ اللہ نے یعنی ان کو اللہ نے پیدا کیا ہے۔ پس آیت میں یہ کلام یعنی اللہ اس چیز کے محقق ہونے کے وقت جو شرط وجزاء یعنی ولئن سألتهم من خلق سے فرض کیا گیا ہے۔ سوال محقق کا جواب ہے اور کسی کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا چونکہ حذفِ مسند پر قرینہ ہوتا ہے اس لئے اس قرینہ سے معلوم ہوا کہ آیت میں مسند یعنی فعل خَلَقَ محذوف ہے اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ آیت میں سوال محقق نہیں ہے کیونکہ کلمہ ان شک کے لئے آتا ہے نہ کہ تحقق اور یقین کے لئے۔ نیز اِنْ۔ سألتهم قضیہ شرطیہ ہے جو نہ وقوع کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عدم وقوع کا اور جب ایسا ہے تو اس آیت کو سوال محقق کے جواب کی مثال میں پیش کرنا بھی دُرست نہ ہوگا۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ کسی کلام کے سوال محقق کا جواب واقع ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ سوال اس وقت محقق ہو جبکہ شرط وجزاء سے فرض کی ہوئی چیز محقق ہو مثلاً یہ فرض کیا گیا کہ آنحضورﷺ نے کفار سے یہ سوال کیا اور کفار نے آپ کو یہ جواب دیا پس اس کے تحقق کے وقت کفار کا قول ''اللہ'' بلاشبہ سوال محقق کا جواب واقع ہوگا مگر اس جواب پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں تو محقق اور مقدر کے درمیان فرق ہی ظاہر نہ ہوگا بلکہ ہر مقدر محقق ہو جائے گا کیونکہ ہر مقدر کے تحقق کو فرض کیا جا سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا محقق اور مقدر کی تقسیم کرنا کیسے درست ہوگا بقول علامہ دسوقی بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ محقق سے مراد وہ ہے جو کلام میں موجود ہو اور بالفعل اس کا تکلم کر سکتا ہو اور مقدر سے مراد وہ ہے جو کلام میں موجود نہ ہو اور بالفعل اس کا تکلم نہ کر سکتا ہو۔

والدليل علىٰ ان سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے آیت میں اللہ کو فاعل قرار دیا ہے اور اس کا فعل یعنی مسند محذوف مانا ہے۔ ایسا کیوں نہیں کیا گیا کہ لفظ اللہ کو مبتداء بنا دیا جاتا اور خبر (مسند) محذوف ہوتی اور تقدیری عبارت الله خلقهن ہوتی اس صورت میں بھی یہ آیت حذفِ مسند کی مثال ہو جاتی اسکی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر اسکے بعد فرمایا قل الله ينجيكم منها دیکھئے اس آیت میں اللہ مبتداء ہے اور ينجيكم منها اس کی خبر ہے پس جس طرح الله ينجيكم میں مبتداء خبر کی ترکیب ہے اسی طرح الله خلقهن میں بھی مبتدا خبر کی ترکیب ہونی چاہئے تھی اسکا جواب یہ ہے کہ قرآن میں اول کا وقوع یعنی فعل وفاعل کی ترکیب زیادہ ہے چنانچہ ایک جگہ فرمایا ہے ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم اور دوسری جگہ فرمایا ہے قال من يحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذى انشأها اول مرّة پہلی آیت میں العزيز العليم اور دوسری آیت میں الذى انشأها اول مرة کو فاعل بنایا گیا ہے نہ کہ مبتدا، پس مصنف کی ذکر کردہ آیت میں لفظ اللہ اگرچہ مبتداء اور فاعل دونوں کا احتمال رکھتا ہے مگر قرآن میں فاعل ہونے کا وقوع زیادہ ہے اور محتمل کو اکثر پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے اس لئے مذکورہ مثال میں اللہ کو فاعل بنایا گیا اور مبتداء ہیں بنایا گیا۔

اَوْ مُقَدَّرٍ عطفٌ على محقق نحو قولِ ضرارِ ابنِ نهشلٍ فى مرثيةِ بزيدَبن نهشلٍ ع لبيك يزيدُ كانه قيلَ من يبكيهِ فقال ضارِعٌ اىْ يبكيهِ ضارِعٌ ذليلٌ لخصومةٍ لانـه كا ملجأ للأذلّاءِ وعونًا للضُّعفاءِ وتمامه ع ومختبطٌ مما تُطِيحُ الطَّوائحُ والمختبِطُ الذى ياتىْ اليكَ للمعْروفِ من غيرِ وسيلةٍ والاطاحةُ الاذهابُ الاسلاكُ والطَّوائحُ جمع

مطیحة علی غیر القیاس کلواقح جمع ملقحة ومما یتعلق بمختبط وما مصدریة ای سائلٌ یسألُ من اجلِ اذْهابِ الوقائعِ مالهِ او یبکی المقدّرُ ای یبکی لاجل اذهاب المنایا یزیدَ وتطیحُ علیٰ التقدیرین بمعنیٰ الماضی عدلَ الیهِ استحضاراً لصورةِ ذلکَ الامرِ الهائلِ۔

ترجمہ: یا سوال مقدر کا جواب ہو (یہ) محقق پر معطوف ہے جیسے یزید بن نہشل کے مرثیہ میں ضرار بن نہشل کا شعر چاہئے کہ یزید کو رویا جائے گویا کہا گیا اس کو کون روئے گا پس اس نے کہا ضارع یعنی اس کو وہ شخص روئے جو خصوصیت کے وقت عاجز اور ذلیل ہو کیونکہ یزید کمزوروں کا ملجأ اور ضعیفوں کا مددگار تھا، اور اس کا آخری مصرعہ یہ ہے اور سائل بے وسیلہ اس وجہ سے کہ حوادث نے اس کے مال کو ہلاک کر دیا ہے اور مختبط وہ شخص ہے جو طلب احسان کے لئے بلا وسیلہ تیرے پاس آئے اور اطاعت کے معنی اذہاب اور اہلاک کے ہیں اور طوائح خلاف قیاس مطیحہ کی جمع ہے جیسے لواقح ملقحہ کی جمع ہے اور مما مختبط سے متعلق ہے اور ما مصدریہ ہے یعنی سائل اس وجہ سے سوال کرے کہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا ہے۔ یا یبکی مقدر سے متعلق ہے یعنی اس وجہ سے روئے کہ موتوں نے یزید کو ہلاک کر دیا ہے دونوں صورتوں میں تطیح ماضی کے معنی میں ہے شاعر نے اس خوف ناک امر کی صورت کو متحضر کرنے کے لئے مضارع کی طرف عدول کیا ہے۔

تشریح: متن میں لفظ مقدر، لفظ محقق پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ حذف مسند کا قرینہ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ کلام سوال محقق کا جواب واقع ہو جیسا کہ اس کی مثال گذر چکی ہے اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ کلام سوال مقدر کا جواب واقع ہو جیسا کہ یزید بن نہشل کے مرثیہ میں اس کے بھائی ضرار بن نہشل کا یہ شعر ہے۔ **لِیُبْکَ یزید ضارع لخصومة .:. ومختبط مما تطیح الطوائح،**

لیبک فعل امر مجہول، یزید اس کا نائب فاعل، ضارع، حقیر، ذلیل، عاجز لخصومة کا لام توقیت کے لئے ہے یعنی بوقت خصومت، یا تعلیل کے لئے ہے یعنی خصومت کی وجہ سے مختبط، وہ شخص ہے جو بلا وسیلہ طلب احسان کے لئے تیرے پاس آئے۔ اطاحت ہلاک کرنا ضائع کرنا طوائح خلاف قیاس مطیحہ کی جمع ہے کیونکہ فواعل قیاسا فاعلة کی جمع ہے نہ کہ مفعلة کی پس طوائح قیاسا طائحة کی جمع ہوگی اور رہا مطیحہ تو قیاسا اس کی جمع مطیحات آتی ہے یا مطاوح آتی ہے۔

الحاصل طوائح، مطیحہ کی خلاف قیاس جمع ہے جیسا کہ لواقح ملقحہ کی خلاف قیاس جمع ہے کیونکہ قیاسا اس کی جمع ملقحات آتی ہے، یا ملاقح آتی ہے مما میں ما مصدریہ ہے اور یہ مختبط کے متعلق ہے یا یبکی جو فعل مقدر ہے اس کی متعلق ہے شارح کہتے ہیں کہ مما مختبط کے متعلق ہو یا یبکی مقدر کے متعلق ہو دونوں صورتوں میں تطیح فعل مضارع ماضی کے معنی میں ہے اس خوفناک صورت کو متحضر کرنے کے لئے شاعر نے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا ہے اس شعر میں ضارع مسندالیہ (فاعل) ہے اور اس کا مسند (فعل) محذوف ہے تقدیری عبارت ہے یبکیہ ضارع اور اس کے حذف پر قرینہ کلام (ضارع) کا سوال مقدر کے جواب میں واقع ہونا ہے شاعر کہتا ہے کہ یزید کو رویا جانا چاہئے مگر اس پر سوال ہو من یبکیہ اس کو کون روئے گا شاعر نے اس کے جواب میں کہا ضارع یعنی ضارع اس کو وہ شخص روئے گا جو بوقت خصومت اپنے مقابل سے عاجز ہو کیونکہ یزید کمزوروں اور ضعیفوں کا مددگار تھا اور سائل بے وسیلہ روئے گا کیونکہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا اور یزید ایسے وقت میں لوگوں کی امداد کرتا تھا۔ یا ضارع اور مختبط اس لئے روئیں گے کہ منایا اور موتوں نے یزید کو ہلاک کر دیا ہے دوسرے ترجمہ پر یہ اعتراض ہوگا کہ ایک شخص پر ایک موت واقع ہوتی ہے نہ کہ متعدد لہذا منایا بصیغہ جمع ذکر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ منایا سے مراد اسباب موت ہیں اور موت

کے اسباب بہت سے ہو سکتے ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ المنایا پر لام جنس کا ہے اور لام جنس جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو وہ جمعیت کے معنی باطل کر دیتا ہے اور جب جمعیت کے معنی باطل ہو گئے تو وہ ایک پر بھی صادق آئیگا۔

وفضلہٗ ای رجحانُ نحو لِیُبْکَ یزیدُ ضارِعٌ مبنیاً للمفعولِ **علی خلافہٖ** یعنی لِیُبْکِ یزیدُ ضارِعٌ مبنیاً للفاعلِ ناصباً لیزیدَ وَرافعاً لضارِعٌ **بتکرارِ الاسْنادِ** بانْ اُجمِلَ اوّلاً **اجمالاً ثُمَّ فُصِّلَ تفصیلاً** امّا التفصیلِ فظاھرٌ واما الاجمالُ فانہٗ لمَّا قیل لِیُبْکَ یزید علم ان ھناک باکیاً یُسْنَدُ الیہ ھذا البکاءُ لان المسند الی المفعول لا بد لہ من فاعل محذوفٍ اُقِیمَ ھو مقامہٗ ولا شکَّ ان المتکرَّرَ او کد واقویٰ ولِانّ الاجمال ثم التفصیلَ اوقعُ فی النفسِ **وبوقوعِ نحو یزیدَ غیرَ فضلَۃٍ** لِکونہٖ مسنداًالیہِ لامفعولاً **کما فی خلافہٖ** وبکونہٖ معرفۃِ الفاعلِ **کحصولِ نعمَۃٍ غیرِ مترقبۃٍ** لانَّ اوَّلِ الکلامِ غیرُ مطمعٍ فی ذکرِہٖ ای ذکرِ الفاعلِ لاسنادِ الفعلِ اِلی المفعولِ وتمامُ الکلامِ بہٖ بخلافِ ما اِذا بُنِی للفاعلِ فاِنَّہٗ مطمعٌ فی ذکرِ الفاعلِ اذْ لا بُدَّ للفعلِ من شیٔ یُسْنَدُ ھُوَ اِلیہِ۔

ترجمہ: اور اس کی فضیلت یعنی لیبک یزید ضارع مبنی للمفعول کا اس کے خلاف یعنی لیبک یزید ضارع مبنی للفاعل پر راجح ہونا درآنحالیکہ یزید کے لئے ناصب ہو اور ضارع کے لئے رافع ہو تکرار اسناد کی وجہ سے بایں طور کہ مجمل ذکر کیا گیا ہے پھر تفصیل کی گئی ہے، بہرحال تفصیل تو ظاہر ہے اور رہا اجمال تو اس لئے کہ جب لیبک یزید کہا گیا تو معلوم ہو گیا کہ یہاں کوئی رونے والا ہے جس کی طرح اس بکا کو منسوب کیا جائے گا کیونکہ مسند الی المفعول کے لئے فاعل محذوف ضروری ہے جس کے قائم مقام اس مفعول کو کیا گیا ہو اور بلاشبہ مکرر زیادہ قوی اور زیادہ مؤکد ہوتا ہے اور اجمال کے بعد تفصیل اوقع فی النفس ہوتی ہے اور یزید کے غیر فضلہ واقع ہونے کی وجہ سے کیونکہ وہ مسند الیہ ہے نہ کہ مفعول جیسا کہ اس کے خلاف میں ہے۔ اور فاعل کی معرفت کے حصول نعمت غیر مترقبہ کی طرح ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ اول کلام فاعل کے ذکر کی امید دلانے والا نہیں ہے کیونکہ فعل کی اسناد مفعول کی طرف ہے اور اس سے کلام تمام ہو جاتا ہے برخلاف اس کے جب وہ مبنی للفاعل ہو کیونکہ وہ ذکر فاعل کی امید دلانے والا ہے اس لئے کہ فعل کے لئے ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف اس کو مسند کیا جا سکے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شاعر نے لِیُبکَ صیغہ مجہول کے ساتھ پڑھ کر مسند کو محذوف مانا ہے حالانکہ اصل یعنی معروف کے ساتھ پڑھنا بھی ممکن تھا کیونکہ معروف کی صورت میں بھی شعر کا وزن باقی رہتا ہے اور اس صورت میں یزید مفعول ہو جاتا ہے اور ضارع فاعل ہو جاتا اور کلام میں نہ حذف مسند ہوتا اور نہ حذف مسند الیہ۔ پس امکان اصل کے باوجود شاعر نے صیغہ مجہول کی طرف عدول کیوں کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر نے جس کی طرف عدول کیا ہے وہ اس سے افضل اور راجح ہے جس سے عدول کیا ہے یعنی صیغہ مجہول کے ساتھ لیبک یزیدُ ضارعٌ۔ اس صیغہ معروف سے افضل اور راجح ہے جو یزید کے لئے ناصب اور ضارع کے لئے رافع ہے اور وجہ افضلیت ایک تو یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں اسناد مکرر ہو جاتی ہے اس طور پر کہ اسناد اولاً تو اجمالاً پائی جاتی ہے اس کے بعد تفصیلاً پائی جاتی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اسناد کا تفصیلاً پانا جانا تو ظاہر ہے کیونکہ جب یبکی فعل کی ایک معین چیز یعنی ضارع کی طرف اسناد کر دی گئی تو فاعل یعنی ضارع جو فعل کا مستحق ہے صراحۃً مذکور ہو گیا اور فاعل کا صراحۃً مذکور ہونا ہی اسناد تفصیلی ہے اور اجمالاً اسناد اس طرح پائی گئی کہ جب

لبیک یزید (چاہئے کہ یزید رویا جائے) کہا گیا تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہاں کوئی رونے والا ہے جس کی طرف اس بکاء کی اسناد کی جائے گی کیونکہ جو فعل مفعول بہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اس کے لئے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے جس کے قائم مقام وہ مفعول بہ ہوتا ہے پس یہاں شعر میں مفعول بہ کی طرف فعل کی اسناد اس بات کی خبر دیتی ہے کہ اس فعل کا کوئی فاعل ہے جو اس بات کا مستحق ہے کہ اس کی طرف فعل کی اسناد کی جائے مگر وہ فاعل ابھی تک ذکر نہیں کیا گیا اسناد اجمالی کے یہی معنی ہیں۔

الحاصل لبیک کو مجہول پڑھنے کی صورت میں اسناد اولاً اجمالاً پائی گئی اور پھر تفصیلاً پائی گئی اور یہ بلاشبہ تکرار اسناد ہے اور متکرر میں تقویت اور تاکید زیادہ ہوتی ہے اور تفصیل بعد الاجمال اوقع فی النفس ہوتی ہے اور یہ بات چونکہ معروف پڑھنے کی صورت میں نہیں پائی جاتی ہے اس لئے اس مقام پر لبیک کو مجہول پڑھنا افضل اور راجح ہوگا۔ دوسری وجہ فضیلت یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں یزید غیر فضلہ واقع ہوگا کیونکہ اس صورت میں نائب فاعل ہوگا اور نائب فاعل مسندالیہ ہوتا ہے اور مسندالیہ کلام میں عمدہ اور غیر فضلہ واقع ہوتا ہے اور معروف کی صورت میں یزید مفعول بہ ہوگا اور مفعول بہ فضلہ واقع ہوتا ہے اور کسی چیز کا کلام میں غیر فضلہ واقع ہونا افضل اور راجح ہے لہذا لبیک کو مجہول پڑھنا افضل اور راجح ہے رہا یہ سوال کہ اگر یزید فضلہ یعنی مفعول بہ واقع ہو جاتا تو اس میں کیا حرج تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مرثیہ چونکہ یزید کے احوال کے بیان میں ہے اس لئے یزید مقصود بالذات ہے اور جب یزید مقصود بالذات ہے تو کلام میں اس کا نام بھی عمدہ اور غیر فضلہ واقع ہونا چاہئے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ لبیک کو مجہول پڑھا جائے پس معلوم ہوا کہ اس شعر میں لبیک کو مجہول پڑھنا افضل اور راجح ہے۔

تیسری وجہ فضیلت یہ ہے کہ مجہول پڑھنے کی صورت میں فاعل یعنی ضارع کی معرفت نعمت غیر مترقبہ کے طور پر ہوگی کیونکہ فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ کی طرف ہوتی ہے اور مفعول بہ کے ذکر سے کلام پورا ہو جاتا ہے فاعل کا انتظار نہیں رہتا پس جب لبیک مجہول کے بعد یزید نائب فاعل کو ذکر کیا گیا تو کلام چونکہ پورا ہو گیا اس لئے یہ کلام فاعل کے ذکر کے امید دلانے والا نہیں رہا یعنی فاعل کا انتظار نہیں رہا مگر جب اس کے بعد فاعل یعنی ضارع کا ذکر کیا گیا تو اس کا حصول نعمت غیر مترقبہ کے طور پر ہوا اس کے برخلاف اگر لبیک بصیغہ معروف ذکر کیا جاتا تو فاعل کی امید بھی ہوتی اور اس کا انتظار بھی ہوتا کیونکہ فعل معروف کے لئے ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف فعل کی اسناد کی جائے اور جب ایسا ہے تو فعل معروف کی صورت میں فاعل کی معرفت نعمتِ غیر مترقبہ کے طور پر ہوگی اور یہ بات مسلم ہے کہ نعمت غیر مترقبہ کے طور پر حصول زیادہ عزیز اور لذیز ہوتا ہے اور جو چیز زیادہ عزیز اور لذیذ ہوتی ہے وہ افضل ہوتی ہے پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ لبیک کو بصیغہ مجہول پڑھنا افضل ہے۔

وَاما ذکرہ اى ذکرُ المسندِ فلماَ مرَّ فى ذكرِ المسند اليهِ من كونهِ الاصلَ مع عدمِ المقتضى للعدولِ عنه ومنَ الاحتياطِ لضعفِ التَّعوِيلِ علىٰ القرينةِ مثلُ خلقَهُنَّ العزيزُ العليمُ ومنَ التَّعرِيضِ بغباوَةِ السَّامِعِ نحوُ محمدٌ نبياً صلى الله عليهِ والهِ وسلَّمَ فى جوابِ من قالَ من نبيُّكمُ وغير ذلک او لاجلِ انْ يتعينَ بذكرِ المسندِ كونهِ اسماً فيُفيدُ الثُّبوتَ اوْ فعلاً فيفيد التَّجدُّدَ۔

ترجمہ: اور مسند کا ذکر کرنا تو وہ انہیں نکات کی وجہ سے ہے جو ذکر مسندالیہ میں گذر چکے ہیں یعنی ذکر کا اصل ہونا اور اس سے عدول کے مقتضی کا نہ ہونا اور قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاط کا ہونا جیسے **خلقهن العزيز العليم** اور سامع کی غباوت پر تعریض کرنا جیسے محمد نبینا صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کے جواب میں جس نے کہا **من نبیکم** اور اس کے علاوہ یا اس لئے تا کہ ذکر مسند سے اس کا اسم ہونا جو مفید ثبوت ہے یا فعل ہونا جو مفید تجدد ہے متعین ہو جائے۔

تشریح: مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کا ذکر کرنا ہے۔ فاضل مصنف نے کہا ہے کہ کلام یں مسند کو انھیں وجوہ اور نکات کی وجہ سے ذکر کیا جاتا ہے جن وجوہ اور نکات کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے مثلاً حذف کے مقابلہ میں ذکر کا اصل ہونا بشرطیکہ ذکر سے عدول کا کوئی مقتضی موجود نہ ہو جیسے آپ ابتداءً فرمائیں زید صالح اس مثال میں مسند (صالح) کا ذکر اصل ہونے اور مقتضی عدول نہ ہونے کی وجہ سے ہے اور قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاطاً ذکر کرنا جیسے کسی نے کہا من اکرم العرب فی الجاهلية زمانہ جاہلیت میں عرب کا سب سے بڑا سخی کون تھا، اس کے جواب میں کہا گیا حاتم اجود اس جواب میں مسند (اجود) کا ذکر احتیاطاً اس احتمال کی وجہ سے کیا گیا ہے کہ کہیں سائل سوال سے غافل نہ ہو گیا ہو اور جیسے آیت خلقهن العزيز العليم میں مسند یعنی العزيز کا ذکر اسی وجہ سے کیا گیا ہے۔ شارح کی ذکر کردہ مثال خلقهن العزيز العليم پر ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا بھی حذف مسند کا قرینہ ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ یہ آیت باری تعالیٰ کے قول ''لیقولن اللہ'' کے مانند ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک سوال محقق کا جواب ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں میں سے ایک (خلقہن العزیز العلیم) میں قرینہ پر اعتماد کو کمزور اور دوسری (لیقولن اللہ) میں قرینہ پر اعتماد کو قوی کیسے کہا گیا ہے حالانکہ دونوں آیتوں میں سوال، سائل اور مسئول تینوں میں اتحاد ہے پس ليقولن الله میں قرینہ پر اعتماد کرتے ہوئے احتراز عن العبث کی وجہ سے حذف مسند کا قائل ہونا اور خلقهن العزيز العليم میں قرینہ پر ضعفِ اعتماد کی وجہ سے ذکر مسند کا قائل ہونا کیسے درست ہوگا یعنی دونوں آیتوں میں فرق کرنا کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسئولہ یعنی مشرکین اپنے کفر کی وجہ سے اعتقاداً بڑے غبی ہیں چنانچہ ان کو کبھی تو یہ وہم ہوتا ہے کہ سائل یعنی محمد ﷺ سوال کرنے کے بعد اپنے سوال سے غافل ہو جاتے ہیں چنانچہ وہ پورا جواب ذکر کرتے ہیں یعنی مسند اور مسند الیہ دونوں کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی ان کو یہ وہم نہیں ہوتا لہذا وہ قرینہ سوال پر اعتماد کرتے ہوئے مسند کو حذف کر دیتے ہیں۔

الحاصل ان کے وہم کے مختلف ہونے کی وجہ سے جواب مختلف ہو گیا کہ ایک بار حذفِ مسند کے ساتھ جواب دیا اور ایک بار ذکر مسند کے ساتھ جواب دیا۔ اور ذکر کی ایک وجہ سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنا ہے یعنی کبھی سامع کی غباوت اور کند ذہنی کو آشکارا کرنے کے لئے مسند کو ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً کسی نے خالد سے سوال کیا من نبيكم خالد نے جواب میں کہا محمدنبینا ﷺ محمد ہمارے نبی ہیں۔ جواب میں محمد پر اکتفا کرنا کافی تھا بقرینہ سوال نبینا ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی مگر خالد نے یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ میرا مخاطب یعنی سائل اس قدر غبی ہے کہ وہ قرینہ کے باوجود سمجھنے پر قادر نہیں ہے مسند یعنی نبینا کو ذکر کر دیا ان کے علاوہ اور بھی وجوہِ ذکر ہیں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسند کو یا تو ان وجوہ کی وجہ سے ذکر کیا جاتا ہے جو ذکر مسند الیہ میں گذر چکیں ہیں اور یا اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تا کہ مسند کا اسم ہونا یا فعل ہونا متعین ہو جائے کیونکہ اسم کی صورت میں ثبوت کا فائدہ دیگا اور فعل کی صورت میں تجدد اور حدوث کا فائدہ دیگا۔ اس کے برخلاف اگر حذف کیا گیا تو اس میں اسم اور فعل دونوں کا احتمال ہوگا کوئی ایک متعین نہ ہوگا پس اگر افادۂ ثبوت کے لئے اسم ہونے کو متعین کرنا مقصود ہو یا افادۂ تجدد کے لئے فعل ہونے کو متعین کرنا مقصود ہو تو مسند کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔

واَمَّا اِفرادُه اىْ جعلُ المسند غيرَ جملةٍ فلكونه غيرَ سببيٍ مع عدمِ افادة تقوّى الحكم اِذْ لو كان سببياً نحو زيد قام ابوه او مفيداً للتقوى نحو زيد قام فهو جملة قطعاً واما نحو زيدٌ قائم فليس بمفيدٍ للتقوى بل قريبٌ من زيد قام فى ذلك وقوله مع عدم افادةِ التقوى معناه مع عدم افادة نفس التركيب تقوى الحكم فيخرج ما يفيد التقوى بحسب التكريرِ نحو عرفتُ اوبحرفِ التاكيدِ نحو ان زيداً عارفٌ او نقول انَّ تقوى الحكمِ فى الاصطلاح هو تاكيده

بالطريقِ المخصوصِ نحو زيد قام۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند کو مفرد لانا یعنی مسند کو غیر جملہ بنانا سو اس لئے ہے کہ مسند غیر سببی ہے اور تقوی حکم کے لئے مفید نہیں ہے اس لئے کہ اگر مسند سببی ہوتا جیسے زید قام ابوہ یا مفید تقوی ہوتا جیسے زید قام تو یقیناً جملہ ہوتا اور رہی زید قائم جیسی مثال تو وہ مفید تقوی نہیں ہے بلکہ مفید تقوی ہونے میں زید قام کے قریب قریب ہے اور مصنف کا قول مع عدم افادة التقوی اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ نہ دے۔ پس جو ترکیب تکرار کے اعتبار سے تقوی کا فائدہ دیتی ہے وہ خارج ہو جائے گی جیسے عرفت عرفت یا حرف تاکید کی وجہ سے مفید تقوی ہو جیسے ان زیدا عارف یا ہم یوں کہیں کہ تقوی حکم اصطلاح میں حکم کی مخصوص طریقہ پر تاکید ہے جیسے زید قام۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسند کی ایک حالت اس کو مفرد لانا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مفرد ہونے کا مطلب ہے اس کا جملہ نہ ہونا یعنی یہاں مفرد سے مراد یہ ہے کہ وہ جملہ نہ ہو پس اس تعریف کے اعتبار سے مفرد، مرکب اضافی اور توصیفی کو شامل ہو جائے گا کیونکہ مرکب اضافی اور توصیفی جملہ نہیں ہوتا بہر حال مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کلام میں مفرد واقع ہو یعنی جملہ نہ واقع ہو۔ رہا یہ سوال کہ مسند کلام میں مفرد کب لایا جائے گا تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند کلام میں اس وقت مفرد لایا جائے گا جبکہ مقام دو باتوں کا تقاضا کرتا ہو۔ ایک تو یہ کہ مسند غیر سببی ہو دوم یہ کہ مسند تقوی حکم کا فائدہ نہ دیتا ہو کیونکہ اگر مسند سببی ہو جیسا کہ زید قام ابوہ میں قام ابوہ مسند سببی ہے یا مسند مفید تقوی حکم ہوگا جیسا کہ زید قام میں قام مسند مفید تقوی حکم ہے تو ان دونوں صورتوں میں مسند قطعی طور پر جملہ ہوگا حاصل یہ ہے کہ اگر مذکورہ دو علتوں (مسند کا سببی) ہونا، مسند کا مفید تقوی حکم ہونا) میں سے ایک علت بھی پائی گئی تو مسند کا جملہ لانا ضروری ہوگا اور اگر دونوں نہ پائی جائیں تو مسند کا مفرد لانا ضروری ہوگا واما نحو زید قائم سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ زید قائم میں قائم مسند مفرد ہے حالانکہ قائم

ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے مفید تقوی ہے پس اس مثال میں معلول (مسند کا مفرد ہونا) تو پایا گیا مگر علت (مسند کا مفید تقوی نہ ہونا) نہیں پائی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ میں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ زید قائم مفید تقوی ہے بلکہ یہ مفید تقوی ہونے میں زید قام کے قریب ہے یعنی زید قام جو مفید تقوی ہے زید قائم اس کے قریب قریب ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قائم، قام کے بھی مشابہ ہے کیونکہ جس طرح قام اس ضمیر کو شامل ہے جو مسند الیہ (زید) کی طرف راجع ہے اسی طرح قائم بھی اس ضمیر کو شامل ہے جو مسند الیہ (زید) کی طرف راجع ہے اور قائم خالی عن الضمیر (اسم جامد) کے بھی مشابہ ہے کیونکہ جس طرح اسم جامد تکلم، خطاب اور غیبت تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے اور متغیر نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے انا زید، انت زید، هو زيد اسی طرح لفظ قائم بھی متغیر نہیں ہوتا بلکہ تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے انا قائم، انت قائم هو قائم پس اگر اس طرف نظر کی جائے کہ قائم ضمیر کو متضمن ہے تو زید قائم مفید تقوی ہوگا اور اگر اس طرف نظر کی جائے کہ وہ اسم جامد کے مشابہ ہے تو مفید تقوی نہ ہوگا پس دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا ہے کہ زید قائم مفید تقوی ہونے میں زید قام کے مرتبہ میں تو نہیں ہے، البتہ زید قام کے قریب قریب ہے پس جب زید قائم مفید تقوی ہونے میں زید قام کے قریب قریب ہے اور اس کے مرتبہ میں نہیں ہے تو اس مثال میں مسند کو مفرد لانے کی علت (مسند کا مفید تقوی نہ ہونا) بھی پائی گئی اور جب مفرد لانے کی علت پائی گئی تو اس مثال میں مسند کو مفرد لانے کی علت (مسند کا مفید تقوی نہ ہونا) بھی پائی گئی اور جب مفرد لانے کی علت پائی گئی تو اس مثال میں مسند کے مفرد ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس جواب کو مختصر لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ تقوی حکم سے ہماری مراد تقوی کامل معتبر ہے اور زید قائم میں تقوی حکم تو ہے لیکن تقوی کامل معتبر نہیں ہے اور جب اس مثال میں تقوی کامل معتبر نہیں ہے تو جملہ لانے

کی علت کے مفقود ہونے کی وجہ سے اس مسند کو مفرد لانا بھی درست ہے۔

وقوله مع عدم افادة التقوی سے بھی ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ مسند کو جملہ لانے کی ایک علت مسند کا مفید تقوی ہونا ہے یعنی مسند کے مفید تقوی ہونے کی صورت میں مسند کو جملہ لایا جائے گا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسند مفید تقوی ہے لیکن وہاں مسند مفرد ہے یعنی علت تو پائی گئی مگر معلول نہیں پایا گیا جیسے عرفت عرفت میں تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حکم تو موجود ہے لیکن مسند یعنی فعل جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اسی طرح ان زیداً عارف میں حروف تاکید کی وجہ سے تقوی حکم تو موجود ہے لیکن مسند یعنی عارف جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف کی عبارت مع عدم افادة تقوی الحکم میں افادت کی اضافت مفعول کی طرف ہے اور فاعل محذوف ہے اور تقدیری عبارت ہے مع عدم افادة نفس الترکیب تقوی الحکم یعنی مسند کو مفرد لانے کی علت یہ ہے کہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ نہ دیتی ہو..........

اور مسند کو جملہ لانے کی علت یہ ہے کہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ دیتی ہو اور مذکورہ مثالوں میں نفس ترکیب مفید تقوی نہیں ہے بلکہ پہلی مثال میں تکرار فعل کی وجہ سے تقوی حکم پائی گئی ہے اور دوسری مثال میں حرف تاکید کی وجہ سے تقوی حکم پائی گئی ہے اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔دوسرا جواب یہ ہے کہ اصطلاح میں تقوی حکم کہتے ہیں حکم کا ایک خاص طریقہ پر مؤکد کرنا اور وہ خاص طریقہ یہ ہے کہ مسند ایک ہو مگر اسناد مکرر ہو جیسے زید قام میں مسند (قام) ایک ہے مگر اسناد مکرر ہے کیونکہ قام کی زید کی طرف دو بار اسناد کی گئی ہے اس طور پر کہ ایک بار تو زید کے مسند الیہ ہونے کی وجہ سے قام کو مسند کیا گیا ہے اور دوسری بار قام کو اس ضمیر کی طرف مسند کیا گیا ہے جو زید کی طرف راجح ہے اور رہا معاملہ عرفتُ عرفتُ اور اِنّ زیداً عارفٌ کا تو عرفت عرفت میں اسناد اگر چہ مکرر ہے لیکن مسند ایک نہیں ہے بلکہ دو ہیں اور اِنّ زیداً عارفٌ میں مسند اگر چہ ایک ہے مگر اسناد مکرر نہیں ہے۔الحاصل مذکورہ دونوں مثالوں میں تقوی حکم مفقود ہے اور جب تقوی حکم مفقود ہے تو مسند کو مفرد لانا بھی درست ہے۔

(فوائد) مسند سببی وہ مسند ہے جو سبب یعنی ضمیر کے واسطہ سے مسند الیہ کی طرف منسوب ہوتا ہو ضمیر کو سبب اس لئے کہا گیا ہے کہ سبب وہ رسی کہلاتی ہے جس سے لکڑیاں باندھی جاتی ہیں اور چونکہ ضمیر بھی صلہ کو موصول کے ساتھ، صفت کو موصوف کے ساتھ، حال کو ذوالحال کے ساتھ اور خبر کو مبتداء کے ساتھ مربوط کر دیتی ہے اس لئے ضمیر کو بھی سبب کہہ دیا گیا۔حاصل یہ کہ مسند سببی وہ جملہ ہے جو مبتداء کی خبر واقع ہو اور ایسے عائد پر مشتمل ہو جو اس جملہ میں بحیثیت مسند الیہ واقع نہ ہو جیسے زید ابوہ منطلق میں ابوہ منطلق مسند سببی ہے جو ایسے عائد یعنی ضمیر پر مشتمل ہے جو ترکیب میں مسند الیہ واقع نہیں ہے اور مسند غیر سببی وہ ہے جو ایسا نہ ہو جیسے زید قام میں قام مسند غیر سببی ہے کیونکہ قام ایسے عائد یعنی ضمیر پر مشتمل ہے جو مسند الیہ واقع ہے کیونکہ وہ ضمیر قام کا فاعل ہے اور فاعل مسند الیہ ہوتا ہے۔(جمیل غفرلہ والوالدیہ)

فان قلتَ المسندُ قد یکونُ غیرَ سببی ولا مفیداً للتقوی ومعَ هٰذا لایکونُ مفرداً کقولنا انا سعیتُ فی حاجتکَ ورجلٌ جاءَنی وما انا قلتُ هٰذَا عند قصد التّخصیص قلت سلّمنا ان لیس القصد فی هذہِ الصور الی التقوی لٰکن لانسلم انها لا تفیدُ التقوی ضرورةَ حصولِ تکرر الاسناد الموجب للتقوّ ولو سُلم فالمرادُ ان افرادَ المسند قد یکون لاجلِ هذا المعنیٰ ولایلزَمُ منهُ تحقُّقُ الافرادِ فی جمیع صُورِ تحققِ هذِ المعنیٰ۔

ترجمہ: اگر تو کہے کہ مسند کبھی غیر سببی بھی ہوتا ہے اور مفید تقوی بھی نہیں ہوتا اسکے باوجود مفرد نہیں ہوتا جیسے تخصیص کے ارادہ کے وقت ہمارا قول انا سعیت فی حاجتک اور رجل جاء نی اور ما انا قلت هذا میں جواب دوں گا کہ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ ان

صورتوں میں تقوی مقصود نہیں ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ صورتیں تقوی کا فائدہ نہیں دیتی ہیں کیونکہ (ان صورتوں میں) تکرار اسناد جو موجب تقوی ہے حاصل ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کو مفرد لانا کبھی اس معنی کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس سے افراد کا تحقق اس معنی کے تحقق کی تمام صورتوں میں لازم نہیں آتا۔

تشریح: اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر مسند غیر سببی ہو اور مفید تقوی نہ ہو تو اس صورت میں مسند کو مفرد لایا جاتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مثالیں ایسی ہیں جن میں مسند غیر سببی بھی ہے اور مفید تقوی بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود مسند مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے یعنی علت تو موجود ہے لیکن معلول موجود نہیں ہے اور وہ مثالیں یہ ہیں (۱) انا سعیت فی حاجتک (۲) رجل جاء نی (۳) ما انا قلت هذا۔ ان تینوں مثالوں میں اگر تخصیص کا ارادہ کیا گیا اور تقوی حکم کا ارادہ نہیں کیا گیا تو ان تینوں مثالوں میں مسند غیر سببی بھی ہوگا اور مفید تقوی بھی نہ ہوگا مگر اس کے باوجود مسند (سعیت فی حاجتک، جاء نی رجل، قلت ہذا) جملہ ہے نہ کہ مفرد۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تو تسلیم ہے کہ ان مثالوں میں تقوی حکم مقصود نہیں ہے بلکہ تخصیص مقصود ہے لیکن یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہ مثالیں مفید تقوی نہیں ہیں کیونکہ ان مثالوں میں تکرار اسناد موجود ہے اور تکرار اسناد تقوی حکم کو ثابت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں میں تقوی حکم موجود ہوگی اگر چہ مقصود نہیں ہے اور مصنفؒ نے مسند کو مفرد لانے کی علت عدم افادۂ تقوی کو قرار دیا ہے نہ کہ عدم قصدِ تقوی کو یعنی مسند کو مفرد لانے کی علت یہ ہے کہ مسند تقوی نہ ہو۔ تقوی کا ارادہ نہ کرنا علت نہیں ہے اور یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ان مثالوں میں اگر چہ تقوی مقصود نہیں ہے لیکن ان مثالوں میں مسند مفید تقوی ہے اور جب مسند مفید تقوی ہے تو مسند کو مفرد لانے کی علت مفقود ہوگئی اور مسند کو جملہ لانے کی علت پائی گئی اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں میں مسند کے جملہ ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

ولو سلم شارح نے دوسرا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چلئے ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ تینوں مثالوں میں ارادہ تخصیص کے وقت مسند مفید تقوی نہیں ہے اور مسند کو مفرد لانے کی شرط (مسند کا غیر سببی ہونا اور اس کا مفید تقوی نہ ہونا) موجود ہے لیکن یہ خیال رہے کہ وجود مشروط سے وجود شرط تو لازم آتا ہے مگر وجودِ شرط سے وجودِ مشروط لازم نہیں آتا یعنی جب مشروط موجود ہوگا تو اس کی شرط ضرور موجود ہوگی لیکن اگر شرط موجود ہو تو اس کے مشروط کا موجود ہونا ضروری نہیں ہوگا۔

پس مذکورہ مثالوں میں مسند کا مفرد ہونا تو مشروط ہے اور مسند کا سببی نہ ہونا اور مفید تقوی نہ ہونا اس کے لئے شرط ہے لہذا جب مسند مفرد ہوگا تو اس کا سببی نہ ہونا اور مفید تقوی نہ ہونا تو ضروری ہوگا لیکن جب مسند سببی نہ ہو اور مفید تقوی نہ ہو تو اس وقت مسند کا مفرد ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ جملہ بھی ہوسکتا ہے اور جب ایسی بات ہے تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقوی نہ ہونے سے مسند کا مفرد ہونا لازم نہیں آتا ہے اور جب اس صورت میں مسند کا مفرد ہونا لازم نہیں آتا تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے مفرد نہ ہونے پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا اسی کو شارح نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے کہ اگر مذکورہ مثالوں میں مسند کا مفید تقوی نہ ہونا تسلیم کرلیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کا مفرد ہونا کبھی اس معنی (مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقوی نہ ہونے) کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس معنی کے تحقق کی تمام صورتوں میں افراد متحقق ہو بلکہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ یہ معنی متحقق ہوں اور مسند مفرد نہ ہو بلکہ جملہ ہو اسی جواب کو علامہ دسوقی نے یوں بیان کیا ہے کہ مسند کا سببی نہ ہونا اور مفید تقوی نہ ہونا مسند کے مفرد ہونے کی علت ناقصہ ہے اور علتِ تامہ اور علت ناقصہ میں فرق یہ ہے کہ علت تامہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری ہے مگر علتِ ناقصہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے پس چونکہ مسند کا سببی نہ

ہونا اور مفید تقوی نہ ہونا افرادِ مسند کی علت ناقصہ ہے اور علتِ ناقصہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے مذکورہ مثالوں میں بھی مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقوی نہ ہونے کے باوجود مسند کا مفرد ہونا ضروری نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مذکور مثالوں میں مسند کے مفرد نہ ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ السَّببی والفعلیُ من اصطلاحاتِ صاحب المفتاح حیثُ سمیّ فی النحو الوصف بحال الشی نحو رجل کریم ابوہ وصفاً فعْلِیًا والوصفَ بحالِ ما ھو من سببِہٖ نحو رجلٌ کریمٌ اَبُوہُ سَبَبِیاً وسمّی فی علمِ المعانی المسند فی نحوِ زیدٌ قامَ مسنداً فعْلیاً وفی نحو زیدٌ قامَ ابوہ مسنداً سببیاً وفرّ بما لا یخلوا عن صعوبۃٍ وانغلاقٍ ولھذا اکتفی المصنف فی بیانِ المسندِ السببی بالمثالِ وقال والمرادُ بالسَّببی نحوُ زیدٌ ابوہ منطلقٌ وکذا زیدٌ انْطلقَ ابوہٗ۔

ترجمہ: پھر سببی اور فعلی صاحب مفتاح کی اصطلاحات میں سے ہے چنانچہ صاحب مفتاح نے نحو کی بحث میں وصف بحال شی جیسے رجل کریم کو وصف فعلی اور وصف بحال ما ہو من سببہ جیسے رجل کریم ابوہ کو وصف سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور علم معانی کی بحث میں زید قام جیسی ترکیب میں مسند کو مسند فعلی اور زید قام ابوہ جیسی ترکیب میں مسند سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور ان کی ایسی تفسیر کی ہے جو دشواری اور پیچیدگی سے خالی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے مسند سببی کے بیان میں مثال پر اکتفاء کیا ہے اور کہا ہے کہ سببی سے مراد زید ابوہ منطلق ہے اور ایسے ہی زید انطلق ابوہ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں فاضل شارح نے مصنف کی طرف سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے مسند سببی کی مثال تو ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے والمراد بالسببی نحو زید ابوہ منطلق مگر اس کی تعریف بیان نہیں کی ہے حالانکہ مثال کی مقابلہ میں تعریف کا ذکر کرنا زیادہ ضروری ہے کیونکہ تعریف سے شے کی حقیقت معلوم ہوتی ہے اور مثال کے ذریعہ حقیقت معلوم نہیں ہوتی پس مناسب بات یہ تھی کہ مصنف پہلے مسند سببی کی تعریف ذکر کرتے اور پھر اس کی مثال ذکر کرتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسند سببی اور مسند فعلی علامہ سکاکی کی اختراعات میں سے ہیں یعنی ان کا اختراع علامہ سکاکی نے کی ہے چنانچہ موصوف نے اپنی کتاب مفتاح العلوم کی اس قسم میں جو نحو کے مسائل سے متعلق ہے وصف بحال شی (جیسے رجل کریم) کا نام وصف فعلی رکھا ہے اور وصف بحال ما ہو من سببہ (جیسے رجل کریم ابوہ) کا وصف سببی رکھا ہے اور اس قسم میں جو علم معانی سے متعلق ہے زید قام جیسی ترکیب میں مسند کا نام مسند فعلی رکھا ہے اور زید قام ابوہ جیسی ترکیب میں مسند کا نام مسند سببی رکھا ہے اور پھر علامہ موصوف نے مسند سببی اور فعلی کی ایسی تعریف کی ہے جس کا سمجھنا انتہائی دشوار ہے اسی دشواری کی وجہ سے مصنفؒ نے مسند سببی کے بیان میں اس کی تعریف کو ترک کر دیا ہے اور مثال پر اکتفاء کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسند سببی سے مراد زید ابوہ منطلق اور زید انطلق ابوہ ہے۔ پہلی مثال میں مسند سببی جملہ اسمیہ کی صورت میں ہے اور دوسری مثال میں جملہ فعلیہ کی صورت میں ہے اور مسند سببی کی مثال سے چونکہ مسند فعلی کی مثال بھی معلوم ہو جاتی ہے اس لئے فاضل مصنف نے صرف مسند سببی کی مثال بیان کی اور مسند فعلی کی مثال بیان نہیں فرمائی۔

شارح کے اس جواب پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ وصفِ سببی وصفِ فعلی اور مسند سببی اور مسند فعلی ان تمام کو علامہ سکاکی کی اختراع قرار دینا درست نہیں ہے اس لئے کہ وصف بحال ما ہو من سببہ کا نام جس طرح علامہ سکاکی نے وصف سببی رکھا ہے اسی طرح نحویوں نے بھی اس کو وصف سببی کے نام سے موسوم کیا ہے اور جب ایسا ہے تو ان اصطلاحات کی اختراع اور ایجاد میں علامہ سکاکی کا تفرد کہاں باقی رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وصف بحال ما ہو من سببہ کا وصف سببی نام رکھنے میں نحوی حضرات اگرچہ سکاکی کے ساتھ شریک ہیں مگر باقی تین اصطلاحات

میں شریک نہیں ہیں اس لئے کہ وصف بحال شئ کا نام سکا کی سے وصف فعلی رکھا ہے اور نحویوں نے وصف حقیقی رکھا ہے اور پھر سکا کی نے مسند کی دو قسمیں کی ہیں (۱) مسند سببی (۲) مسند فعلی اور نحویوں نے اس سے قطعاً تعرض نہیں کیا ہے پس ان اصطلاحات کو علامہ سکا کی کی اختراع اور ایجاد قرار دینا من حیث المجموعہ ہے یعنی مجموعی اعتبار سے ان اصطلاحات کو سکا کی کی اختراع اور ایجاد قرار دیا گیا ہے ہر ہر اصطلاح کو علیحدہ علیحدہ سکا کی کی اختراع قرار نہیں دیا گیا ہے۔

(فوائد) وصف بحال شئے مراد وصف بحال موصوف ہے یعنی وصف بحال شئے میں موصوف کا حال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے جاءنی رجل کریم میں کریم، رجل موصوف کا وصف ہے اور اسکے ذریعہ موصوف کا حال بیان کیا گیا ہے اور وصف بحال ما ہو من سببہ سے مراد وصف بحال متعلق موصوف ہے یعنی وصف بحال ما ہو من سببہ سے موصوف کا حال بیان کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ موصوف کے متعلق کا حال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسے جاءنی رجل کریم ابوہ میں کریم کے ذریعہ موصوف یعنی رجل کا حال بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے متعلق یعنی اَبْ کا حال بیان کرنا مقصود ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

ویمکن ان یفسَّر المسندُ السّببی بجملةٍ عُلقت علی مبتدإ بعائدٍ لا یکونُ مسنداً الیهِ فی تلک الجملة فخرج المسندُ فی نحوِ زیدٌ منطلق ابوہ لانه مفرد وفی نحوِ قل هو الله احدٌ لانَّ تعلیقها علی المبتدأ لیسَ بعائدٍ وفی نحو زیدٌ قام وزیدٌ هو قائم لانَّ العائدَ فیهما مسندٌ الیهِ و دخل فیهِ نحو زیدٌ ابوہ قائمٌ وزید قام ابوہ وزید مررتُ به وزید ضربتُ عمروًا فی دارِہ وزید ضربتهٗ ونحو ذلک من الجمل التی وقعتْ خبرَ المبتدأ ولا تفیدُ التقوی والعمدة فی ذلکَ تتبع کلامِ السکاکی لانا لم نجد هذا الاصطلاحَ ممن قبله۔

ترجمہ: اور ممکن ہے کہ مسند سببی کی تفسیر ایسے جملہ سے کی جائے جو مبتداء پر ایسے عائد کے ذریعہ معلق ہو جو عائد اس جملہ میں مسند الیہ نہ ہو پس زید منطلق ابوہ جیسی ترکیب میں مسند (مسند سببی ہونے سے) خارج ہو گیا کیونکہ وہ مفرد ہے اور قل ہو اللہ احد جیسی ترکیب میں کیونکہ اس کا مبتداء پر معلق ہونا عائد کے ذریعہ نہیں ہے اور زید قام اور زید قائم جیسی ترکیب میں کیونکہ ان دونوں میں عائد مسند الیہ ہے اور زید ابوہ قائم اور زید قام ابوہ، زید مررت بہ، زید ضربت عمرواً فی دارہ اور زید ضربتہ جیسی تراکیب مسند سببی میں داخل ہو گئیں اور اسی طرح وہ جملے جو مبتدا کی خبر ہوں اور مفید تقوی نہ ہوں اور اس بارے میں مناسب یہ ہے کہ سکا کی کے کلام کا تتبع کیا جائے کیونکہ ہم نے اس اصطلاح کو اس سے پہلے نہیں پایا۔

تشریح: اور علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ مسند سببی کی ایسی تفسیر کرنا بھی ممکن ہے جو صعوبت اور پیچیدگی سے خالی ہے اور وہ تفسیر یہ ہے کہ مسند سببی ایسے جملہ کا نام ہے جو مبتدا کے ساتھ ایسے عائد کے ذریعہ مربوط ہو جو عائد اس جملہ میں مسند الیہ واقع نہ ہو پس جملہ کی قید سے زید منطلق ابوہ جیسی ترکیب میں مسند یعنی منطلق ابوہ مسند سببی ہونے سے خارج ہو گیا کیونکہ منطلق ابوہ جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اور منطلق ابوہ جملہ اس لئے نہیں ہے کہ صیغہ صفت اپنے اسم ظاہر مرفوع (فاعل) کے ساتھ مفرد کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ ضمیر مرفوع کے ساتھ مفرد کے حکم میں ہوتا ہے۔

مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں جاءنی رجل کریم ابوہ میں کریم ابوہ کو وصف سببی قرار دیا گیا ہے حالانکہ کریم ابوہ مفرد ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سببی کے لئے جملہ ہونا اس وقت شرط ہے جبکہ وہ مسند ہو اور اگر نعت اور وصف ہو تو اس کے لئے جملہ ہونا شرط نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ بعائد کی قید لگا کر قل ھو اللہ احد جیسی ترکیب میں مسند یعنی اللہ

احد کو مسند سببی ہونے سے خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس ترکیب میں مسند یعنی اللہ احد اگر چہ جملہ ہے لیکن یہ جملہ مبتدا یعنی ہو کے ساتھ کسی عائد اور رابط کے ساتھ مربوط نہیں ہے اور عائد کے ساتھ مربوط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس ترکیب میں مبتدا (ہو) اور خبر (اللہ احد) دونوں میں اتحاد ہے اور جب مبتداء اور خبر دونوں میں اتحاد ہے تو مربوط اور متحد کرنے کے لئے رابط اور عائد کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ (اللہ احد) جب مسند سببی نہیں ہے تو یہ مسند فعلی ہوگا اور مسند فعلی یعنی غیر سببی کی صورت میں مسند مفرد ہوتا ہے لہذا یہاں مسند مفرد ہونا چاہئے تھا حالانکہ یہاں مسند (اللہ احد) مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ مثال مذکور میں مسند نہ سببی ہے اور نہ فعلی ہے کیونکہ مسند سببی اور فعلی دونوں کے لئے ضروری ہے کہ مبتداء اور خبر میں تغائر ہو اور یہاں تغائر نہیں ہے بلکہ اتحاد ہے لہذا اللہ احد نہ مسند سببی ہوگا اور نہ مسند فعلی ہوگا اور جب ایسا ہے تو مسند کا مفرد ہونا بھی ضروری نہ ہوگا۔

شارح نے لایکون مسندا الیه کی قید لگا کر زید قام اور زید قائم جیسی تراکیب میں مسند سببی ہونے سے خارج کر دیا ہے کیونکہ عائد ان دونوں میں مسند الیہ واقع ہے اس طور پر کہ پہلی مثال میں قام کی ضمیر فاعل عائد ہے اور فاعل مسند الیہ ہوتا ہے اور دوسری مثال میں ضمیر ہو جو مبتداء ہے عائد ہے اور مبتدا مسند الیہ ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زید ابوہ قائم، زید قام ابوہ، زید مررت بہ، زید ضربت عمر وانی دارہ اور زید ضربت جیسی تراکیب میں مسند، مسند سببی میں داخل ہے کیونکہ مذکورہ مثالوں میں مسند جملہ بھی ہے اور جملہ میں عائد بھی مذکور ہے اور وہ عائد ترکیب میں مسند الیہ بھی واقع نہیں ہے، شارح کہتے ہیں کہ ہر وہ جملہ جو مبتدا کی خبر واقع ہو اور اس جملہ میں عائد مذکور ہو اور وہ عائد مسند الیہ واقع نہ ہو اور وہ جملہ مفید تقوی نہ ہو تو وہ جملہ مسند سببی ہوگا، شارح فرماتے ہیں کہ مسند سببی کی تعریف اور فوائد قیود کے سلسلہ میں علامہ سکاکی کے کلام کا تتبع کرنا چاہئے کیونکہ مسند سببی کی اصطلاح کے موجد وہی ہیں۔ ان سے پہلے یہ اصطلاح کسی نے ایجاد نہیں کی ہے۔

شارح کے والعمدة فی ذلک کہنے پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ ہے کہ شارح نے مسند سببی کی جو تعریف کی ہے سکاکی نے اس میں ایک شرط زائد کا اضافہ کیا ہے اور وہ شرط زائد یہ ہے کہ جملہ میں جو عائد یعنی ضمیر ہوگی اس کی طرف جو اسم مضاف ہوگا وہ اگر اسم مرفوع ہے تو وہ جملہ مسند سببی ہوگا اور اگر وہ اسم مرفوع نہیں ہے تو وہ جملہ مسند سببی نہ ہوگا پس اس شرط کی بنیاد پر اول کی دو مثالیں (زید ابوہ قائم، زید قام ابوہ) تو مسند سببی میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ ان دونوں مثالوں میں مضاف الی الضمیر اسم مرفوع ہے۔ مگر باقی تین مثالیں (زید مررت بہ، زید ضربت عمر وانی دارہ، زید ضربتہ) مسند سببی ہونے سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ ان تینوں مثالوں میں یہ شرط موجود نہیں ہے۔ پس اگر مسند سببی کی تفسیر کے سلسلے میں عمدہ وہ ہے جو سکاکی نے کہا ہے تو شارح نے اس کی مخالفت کیوں کی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ سکاکی کے نزدیک مسند سببی کی چار قسمیں ہیں (۱) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں فعل ہو جیسے زید ابوہ ینطلق (۲) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں اسم فاعل ہو جیسے زید ابوہ منطلق (۳) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں اسم جامد ہو جیسے زید اخوہ عمرو (۴) جملہ فعلیہ ہو اور فاعل اس میں اسم ظاہر ہو جیسے زید انطلق ابوہ۔ اب مسند سببی کی ایسی تعریف کرنا جو تمام اقسام کو شامل ہو بڑا مشکل کام ہے۔

(فوائد) شارح نے مسند سببی کی جو تعریف کی ہے اس میں دور لازم آتا ہے اس طور پر کہ مسند سببی کی تعریف میں جملہ مذکور ہے اور معرَّف کی معرفت معرِّف کے تمام اجزاء کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے لہذا مسند سببی جملہ موقوف ہوا یعنی مسند سببی موقوف اور جملہ موقوف علیہ ہوا اور احوال مسند کے آخر میں مصنف نے فرمایا ہے واما کونه جملة فللتقوّی او لکونه سببیاً یعنی مسند کو جملہ لانے کی علت مسند کا سببی ہونا قرار دیا گیا ہے اور معلول علت پر موقوف ہوتا ہے لہذا مسند کا جملہ ہونا مسند سببی پر موقوف ہوگا یعنی سببی موقوف علیہ اور مسند کا جملہ ہونا موقوف ہوگا پس مسند سببی اور جملہ دونوں میں سے ہر ایک موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور کسی چیز کا موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہونا یہ

ہی دور ہے لہذا ثابت ہوا کہ مسند سببی کی تفسیر اور تعریف میں دور ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جہت توقف بدل گئی ہے اس طور پر کہ مسند کے سببی ہونے پر مسند کو جملہ لانا موقوف ہے نفس جملہ موقوف نہیں ہے اور مسند کے جملہ ہونے پر مسند کا سببی ہونا موقوف ہے مسند کو سببی لانا موقوف نہیں ہے یعنی مسند کا جملہ ہونا موقوف ہے اور اس کو جملہ لانا موقوف علیہ ہے اور جب ایسا ہے تو جہت بدل گئی اور جہت بدلنے کی صورت میں دور متحقق نہیں ہوتا۔ جمیل احمد غفرلہ والوالدیہ۔

وَاَمَّا کونُہٗ ای المسند فعلاً فلتقییدِہٖ ای تقییدِ المسندِ باحدِالازمنۃِ الثلاثۃِ الماضی وھو الزمانُ الذیْ قبلَ زمانکَ الذی انتَ فیہِ والمستقبلُ وھوَ الزَّمانُ الذی یترقَّبُ وُجودُہٗ بعدھذا الزمانِ والحال وھو اجزاءٌ من اواخر الماضی واوائلِ المستقبلِ متعاقِبَۃٌ من مھلۃٍ وتراخٍ وھذا امرٌ عرفیٌ وذٰلکَ لانَّ الفعلَ دالٌ بصیغتہ علیٰ احدِ الازمنۃ الثلاثۃِ من غیرِ احتیاجٍ الیٰ قرینۃٍ تدلُّ علیٰ ذٰلکَ بخلافِ الاسمِ فانّہ انّما یدُلُّ علیہِ بقرینۃٍ خارجیۃٍ کقولنا زید قائم الاٰنَ او اسمِ او غداً ولھذا قال علی اخصرِ وجہٍ ولـمَّا کـان التجدد لازماً للزمانِ لکونہٖ کمّا غیر قارا لذاتِ ای لا یجتمع اجزاؤُہ فی الوجودِ والزمان جزءٌ من مفھومِ الفعلِ کان الفعلُ مع افادتہٖ التقییدَ باحدِ الازمنۃِ مفیداً للتجَدُّدِ والیہِ اشارَ بقولہٖ معَ اِفادَۃِ التَّجدُّدِ۔

ترجمہ: اور مسند کا فعل ہونا اس کو تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ مقید کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ ماضی کے ساتھ، اور ماضی وہ زمانہ ہے جو تیرے اس زمانے سے پہلے ہو جس میں تو موجود ہے اور مستقبل کے ساتھ اور مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا اس زمانے کے بعد انتظار کیا جائے، اور حال کے ساتھ، اور حال ماضی کے آخری اور مستقبل کے ابتدائی اجزاء (کا نام ہے) جو بلا مہلت اور بلا تراخی لگا تار ہوں اور یہ امر عرفی ہے اور یہ اس لئے کہ فعل اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرنے والا ہے، بغیر ایسے قرینہ کی احتیاط کے جو اس پر دلالت کرے برخلاف اسم کے کیونکہ وہ زمانہ پر قرینہ خارجیہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے جیسے ہمارا قول زید قائم الآن یا امس یا غدا، اسی وجہ سے مصنف نے کہا مختصر طریقہ پر اور تجدد چونکہ زمانہ کو لازم ہے کیونکہ زمانہ کم غیر قارالذات ہے یعنی وجود میں اس کے اجزاء جمع نہیں ہوتے اور زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے اس لئے فعل تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ مفید تقیید ہونے کے ساتھ ساتھ مفید تجدد ہوگا، مصنف نے اپنے قول مع افادۃ التجدد سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تشریح: مسند کے احوال میں سے ایک حال اس کا فعل ہونا ہے یعنی مسند کو کبھی فعل لایا جاتا ہے اور فعل اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ مسند کو تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مختصر طریقہ پر مقید کرنا اور مفید تجدد بنانا مقصود ہو۔ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مسند یعنی فعل کو مقید کرنے سے مراد یہ ہے کہ فعل کے معنی کے ایک جزء یعنی حدث کو مقید کیا جائے کیونکہ زمانہ کے ساتھ صرف معنی حدثی کا اقتران ہوتا ہے فعل کے دوسرے اجزاء کا اقتران نہیں ہوتا، اور تجدد کا مطلب ہے فعل کا بار بار ہونا پس اگر متکلم یہ چاہے کہ مسند ایک زمانے کے ساتھ مقید ہو اور فعل کے بار بار ہونے کا فائدہ دے تو ایسی صورت میں مسند کو فعل لانا ضروری ہوگا۔

شارح نے تینوں زمانوں کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ماضی وہ زمانہ ہے جو تیرے اس زمانے سے پہلے ہو جس زمانہ میں تو بوقت تکلم موجود ہے اور مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا زمانہ حاضر موجود کے بعد انتظار کیا جائے اور حال ماضی کے آخری اور مستقبل کے ابتدائی اجزاء کا نام ہے بشرطیکہ وہ اجزاء لگا تار ہوں ان کے درمیان مہلت اور تراخی نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ حال امر عرفی ہے یعنی حال کی مقدار اہل عرب پر مبنی ہے کسی حدِ معین کے ساتھ محدود نہیں ہے پس اہل عرب جس کو حال شمار کریں گے وہ حال کہلائے گا، مثلاً زید یصلی (زید

نماز پڑھتا ہے) میں جو زمانہ ہے انھوں نے اس کو حال قرار دیا ہے باوجود یکہ اثناء نماز میں زید اگر نماز کے کچھ حصہ سے فارغ ہوتا ہے تو کچھ حصہ باقی رہتا ہے۔اسی طرح زید یاکل، زید یحج، زید یکتب القرآن، زید یجاہد الکفار میں جو زمانہ ہے اس کو حال قرار دیا ہے اور ان تمام زمانوں کی مقدار بلاشبہ مختلف ہے۔

الحاصل حال کے زمانہ کی کوئی تحدید اور تعیین نہیں ہے بلکہ اس کا مدار اہل عرب کے عرف پر ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ'' هذا امر عرفی'' سے مراد یہ ہے کہ حال امر عرفی ہے یعنی لوگوں کے درمیان متعارف ہے واقع میں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ زمانہ کا ہر جزیا ماضی ہوگا یا مستقبل ہوگا وہاں ایسا حال نہ ہوگا جس کا تحقق ممکن ہو لیکن اس قول کو یہ کہہ کر رد کیا جا سکتا ہے کہ آنِ حاضر یعنی زمانہ کا وہ جز حاضر بسیط جو تقسیم کو قبول نہ کرتا ہو قطعی طور پر محقق ہے لہذا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ حال کا تحقق ممکن نہیں ہے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ هذا امر عرفی کا مطلب یہ ہے کہ حال عرفی کی تعریف ہے یعنی وہ زمانہ جس میں فعل واقع ہوتا ہے حال عرفی ہے اور رہا حال حقیقی تو حال حقیقی وہ آن بسیط ہے جو غیر متجزی اور نا قابل تقسیم ہے۔

وذلک لان الفعل سے شارح نے مصنف کے قول کونہ فعلا فلتقییدہ الخ کی دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فعل بہیئتہ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور وہ اپنی اس دلالت میں کسی قرینہ کا محتاج نہیں ہوتا اس کے برخلاف اسم کہ وہ بھی زمانہ پر دلالت کرتا ہے مگر قرینہ خارجیہ کے ساتھ مثلاً زید قائم الآن یا زید قائم الامس یا زید قائم غداً میں زمانہ پر دلالت تو موجود ہے مگر الآن، امس، غدا کے قرینہ سے بہرحال فعل جب زمانہ پر دلالت کرنے میں قرینہ کا محتاج نہیں ہے تو زمانہ پر اس کی دلالت مختصر طریقہ پر ہوگی اور جب ایسا ہے تو مصنف کا یہ کہنا بالکل درست ہے کہ اگر مسند کو مختصر طریقہ پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مقید کرنا مقصود ہو تو اس کو فعل کے ساتھ لایا جائے گا یعنی فعل کو مسند بنایا جائے گا ولما کان التجدد سے فعل کے مفید تجدد ہونے کی دلیل بیان کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تجدد کے دو معنی ہیں (۱) عدم کے بعد حصول (۲) کسی چیز کا بطریق استمرار تھوڑا تھوڑا حصول فعل کے مفہوم میں تجدد بمعنی اول معتبر ہے اور تجدد بمعنی ثانی نہ فعل کے مفہوم میں معتبر ہے اور نہ فعل کے لئے لازم ہے بلکہ تجدد بمعنی ثانی زمانہ کو لازم ہے کیونکہ زمانہ ایسے کم (عرض) کا نام ہے جو غیر قار الذات ہو یعنی وجود میں اس کے اجزاء جمع نہ ہو سکتے ہوں اور زمانہ کا کم غیر قار الذات ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کے لئے تجدد لازم ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ زمانہ مفہوم فعل کا جز ہے پس زمانہ کے واسطہ سے تجدد فعل کو بھی لازم ہوگا اور جب زمانہ کے واسطہ سے تجدد فعل کو لازم ہے تو فعل مفید تجدد ہوگا اور جب فعل مفید تجدد ہے تو مصنف کا یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ اگر مسند کو مختصر طریقہ پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مقید کرنا اور مفید تجدد بنانا مقصود ہو تو اس کو بصورتِ فعل لانا ضروری ہے۔اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ تجدد چونکہ زمانہ کو لازم ہے کیونکہ زمانہ کم غیر قار الذات ہے یعنی اس کے اجزاء وجود میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے اس لئے فعل زمانہ کے ساتھ تقیید کا فائدہ دینے کے ساتھ ساتھ مفیدِ تجدد ہوگا اور مصنف نے اپنے قول مع افادة التجدد سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

کقولہٖ شعرٌ او کلما وردتْ عُکاظَ وھو سوقٌ للعربِ کانوا یجتمعون فیہِ فیتنا شدون ویتفاخرونَ و کانت فیہ وقائعُ قبیلةٌ بعثوا الیَّ عریفھم وعریف القومِ القیِّمُ بامرِھم الذی شھر بذلک وعرفَ یتوسَّمُ ای یصدر عنہ تفرُّس الوجوہِ وتأمُّلا شیئاً فشیئاً ولحظةً فلحظَةً۔

ترجمہ: جیسے شعر جب بازار عکاظ میں کوئی قبیلہ وارد ہوتا ہے، عکاظ عرب کا ایک بازار ہے جس میں وہ جمع ہو کر اشعار پڑھتے تھے اور

ایک دوسرے پر فخر کرتے تھے اور اس میں بڑے بڑے واقعات ہوتے تھے تو میرے پاس اپنے سردار کو بھیجتے ہیں اور قوم کا عریف ان کے معاملات کا وہ نگراں ہے جو اُن کے امور کی دیکھ بھال میں مشہور ہو گیا ہو جو بغور دیکھتا رہتا ہے یعنی اس سے بار بار چہروں کو بغور دیکھنا صادر ہوتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے مذکورہ بالا مقصد کو حاصل کرنے کے لئے مسند کو بصورتِ فعل لانے کی مثال میں طریف کا یہ شعر پیش کیا ہے جس میں اس نے اپنی شجاعت اور بہادری بیان کی ہے

اوکلما وردت عکاظ قبیلة بعثوا الیّ عریفهم یتوسّم

عکاظ نخلہ اور طائف کے درمیان ایک بازار کا نام ہے جو ذی قعدہ کے شروع سے لیکر ۲۰ تاریخ تک جاری رہتا تھا اہل عرب اس میں جمع ہو کر اشعار پڑھتے تھے اور ایک دوسرے پر فخر کرتے تھے اور اس میں اہم واقعات ہوتے تھے، عریف قوم کا نمائندہ اور ان کے امور کا نگران آج کل جس کو لیڈر کہا جاتا ہے اور کلمات میں ہمزہ استفہام تقریری ہے شعر کا ترجمہ ہے بازار عکاظ میں جب بھی کوئی قبیلہ آتا ہے تو وہ اپنے نمائندہ اور لیڈر کو میرے پاس بھیجتے جو مجھ کو بغور بار بار دیکھتا رہتا ہے تاکہ وہ مجھ کو خوب پہچان لے، اس شعر میں مسند یعنی یتوسم فعل ہے جو زمانہ پر اور فعل کے بار بار ہونے پر دلالت کرتا ہے اُردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے

آستانِ یار سے اٹھنے کا قصد آتش نہ کر چھوڑ کر اس در کو سر دیوار سے ٹکرائے گا

اس شعر میں ٹکرائے گا مسند ہے اور فعل ہے جو زمانہ اور تجدد پر اختصار کے ساتھ دلالت کرتا ہے یہاں پر مسند اگر فعل نہ لاتے تو زمانہ اور تجدد پر بالاختصار دلالت نہ ہوتی کیونکہ اس صورت میں امس وغیرہ کے الفاظ کا اضافہ کرنا پڑتا جو اختصار کے منافی ہوتا۔

واما کونه ای المسند اسماًفلا فادةِ عدمهما ای عدم التقییدِ المذکورِ والتّجدُّدِ یعنی لافادةِ الدّوام والثبوت لاغراضٍ تتعلق بذلک کقوله لایألفُ الدرهم المضروبَ صُرّتنا وهو ما یجعل فیهِ الدراهم لکن یمرّ علیهما وهو منطلقٌ یعني انَّ الانطلاق من الصُّرَّةِ ثابتٌ للدراهم دائماً قال الشیخ عبدالقاهرِ موضوع الاسم علیٰ ان یثبت بهِ الشیٔ للشیٔ من غیرِ اقتضاءِ انه یتجدد ویحدث شیئا فشیئا فلا تعرض فی زید منطلق لاکثر من اثباتِ الانطلاقِ فعلاً له کما فی زیدٌ طویلٌ وعمرٌ وقصیرٌ۔

ترجمہ: اور بہرحال مسند کا اسم ہونا تو ان دونوں یعنی تقیید مذکور اور تجدد کا فائدہ نہ دینے کے لئے ہوتا ہے یعنی دوام وثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ایسی اغراض کی وجہ سے جو اس سے متعلق ہوتی ہیں جیسے اس کا قول ہماری تھیلی دراہم سے محبت نہیں رکھتی ہے۔ صُرّہ وہ ہے جس میں دراہم رکھے جاتے ہیں لیکن وہ تھیلی پر چلتے ہوئے گذر جاتے ہیں یعنی تھیلی کی طرف سے درہم کے لئے صفت انطلاق دائمی طور پر ثابت ہے شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ اسم کو اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ایک شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کیا جائے بغیر اس بات کے اقتضاء کے کہ وہ متجدد ہے اور تھوڑی تھوڑی موجود ہوتی ہے پس زید منطلق میں اس بات کو ثابت کرنے سے زیادہ تعرض نہیں ہے کہ انطلاق اس کا ایک فعل ہے جیسے زید طویل اور عمرو قصیر۔

تشریح: مسند کی ایک حالت اس کا اسم ہونا ہے اور مسند کو اسم اس وقت لاتے ہیں جبکہ نہ تو اس کو کسی زمانہ کے ساتھ مقید کرنا مقصود ہو اور نہ اس سے تجدد مقصود ہو بلکہ کسی غرض کی وجہ سے دوام وثبوت کا فائدہ دینا مقصود ہو جیسے نضر بن لویہ اپنی سخاوت کو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے

لایألف الدراهم المضروب صُرّتنا لکن یمر علیها وهو منطلق

ہماری ہتھیلی کو دراہم اور پیسے سے کوئی محبت اور لگاؤ نہیں ہے یعنی انھیں روک کر نہیں رکھتی بلکہ درہم آتے ہیں چلے جاتے ہیں اور ہتھیلی میں ٹھہرتے نہیں گویا وہ ہتھیلی سے ہو کر گذر جاتے ہیں اس حال میں کہ وہ چلنے والے ہی رہتے ہیں اس شعر میں منطلق مسند ہے اور اسم ہے جو درہم کیلئے انطلاق یعنی چلنے کو دواماً ثابت کرتا ہے کہ ہمیشہ سے ایسا ہی ہے۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔ آنکھوں کے نشے جس کے عالم سے نرالے ہیں:: اس مست کے اے نرگس ہم دیکھنے والے ہیں۔ دیکھنے والے مسند ہے اور اسم ہے جو دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کا دیکھنا ہمارے لئے دائمی طور پر ثابت ہے۔

قال الشیخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ شیخ عبدالقاہر نے فرمایا ہے کہ ترکیب میں اسم مسند کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے ایک شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کر دیا جائے بحسب الوضع تجدد اور استمرار پر اس کی دلالت نہیں ہے چنانچہ زید منطلق کا مفاد صرف یہ ہے کہ انطلاق زید کا فعل ہے یعنی زید کے لئے ثابت ہے جیسے زید طویل میں طویل اثبات طول اور عمر قصیر میں قصیر اثباتِ قصر پر دلالت کرتا ہے، تجدد اور استمرار اس کا مدلول نہیں ہے اور مصنف کے کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسم مسند دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہے اور یہ شیخ اور مصنف کے کلام میں کھلا ہوا تعارض ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شیخ کا کلام اصلِ وضع کے اعتبار سے ہے یعنی اصل وضع کے اعتبار سے اسم مسند صرف ثبوت شی الشی پر دلالت کرتا ہے دوام وغیرہ کسی زائد چیز پر دلالت نہیں کرتا ہے اور مصنف کا کلام قرائن خارجیہ کے اعتبار سے ہے یعنی قرائن خارجیہ کی وجہ سے اسم مسند دوام پر دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو شیخ اور مصنف کے کلام میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔

واما تقیید الفعلِ وما یشبهه من اسمِ الفاعلِ والمفعولِ وغیرهما بمفعولٍ مطلقٍ او به او فیه اوله او معه ونحوهٖ من الحالِ والتمییزِ والاستثناءِ فلتربیةِ الفائدةِ لانّ الحکمَ کلما زاد خصوصاً زاد غرابةً وکلما زاد غرابةً زاد افادةً کما یظهرُ بالنظر الیٰ قولنا شیءٌ ما موجودٌ وفلانُ بن فلانٍ حفظَ التوراةِ سنةَ کذا فی بلدةٍ کذا۔

ترجمہ: اور بہرحال فعل اور مشابہ فعل یعنی اسم فاعل مفعول وغیرہ کو مفعول مطلق یا مفعول بہ یا مفعول فیہ یا مفعول لہ یا مفعول معہ اور اسی جیسے یعنی حال، تمیز اور استثناء کے ساتھ مقید کرنا تو وہ زائد فائدہ کے لئے ہوتا ہے اس لئے کہ حکم جب خصوصیت میں زیادہ ہوگا تو غرابت میں زیادہ ہوگا اور جب غرابت میں زیادہ ہوگا تو فائدہ میں زیادہ ہوگا جیسا کہ ہمارے قول شیٔ ما موجود (کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے) اور فلاں بن فلاں حفظ التوراۃ سنۃ کذا فی بلدۃ کذا (فلاں بن فلاں نے سنہ اور فلاں شہر میں توریت کو حفظ کیا ہے) سے ظاہر ہے۔

تشریح: مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو یعنی فعل اور شبہ فعل (اسم فاعل، اسم مفعول، اسم تفضیل، صفت مشبہ) کو چند چیزوں میں سے ایک چیز یا چند چیزوں کیساتھ مقید کر دیا جائے، وہ چند چیزیں یہ ہیں (۱) مفعول مطلق غیر مؤکد جیسے اکرمت اکرام اہل الحسب "میں نے اہل حسب کے اکرام کی طرح اکرام کیا (۲) مفعول بہ جیسے "حفظت حدیث البخاری" میں نے حدیث بخاری یاد کرلی، (۳) مفعول فیہ جیسے "قرأت بمکۃ" میں نے مکہ میں قرأت کی "جلست امام الروضۃ الشریفۃ" میں روضہ شریفہ کے سامنے بیٹھا، (۴) مفعول لہ جیسے "تطہرت تعظیما للحدیث" میں تعظیم حدیث کی خاطر پاک ہوا۔ (۵) مفعول معہ جیسے حج خالد والرفیق" خالد نے اپنے ساتھی کیساتھ حج کیا۔ (۶) حال جیسے "تصدقت مخلصا" میں نے صدقہ دیا در آنحالیکہ میں مخلص تھا (۷) تمیز جیسے "طبت نفسا بالتوفیق" میں بتوفیق الٰہی خوش ہو گیا از روئے نفس (۸) استثناء جیسے "ما احب الا الصالحین" میں صرف صالحین کو پسند کرتا ہوں۔

الحاصل مسند کی ایک حالت فعل اور شبہ فعل کو منصوبات میں سے کسی ایک یا چند منصوبات کے ساتھ مقید کرنا ہے اور اس کی غرض فائدہ کو

زیادہ کرنا ہے کیونکہ حکم میں جس قدر قیود کا اضافہ ہوگا اسی قدر غرابت اور ندرت میں اضافہ ہوگا اور جس قدر غرابت بڑھے گی اسی قدر فائدہ زیادہ ہوگا یعنی حکم مطلق خالی عن القیود صرف اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہے یا موضوع سے منتفی ہے اور بسا اوقات، سامع کو یہ حکم معلوم ہوتا ہے، لہذا ایسی صورت میں یہ حکم غیر مفید ہوگا مگر جب اس میں کسی قید کا اضافہ ہوگا تو اس میں فائدہ غریبہ ہوگا اور جب کثرتِ قیود سے اس کی غرابت میں اضافہ ہوگا تو اس کے فوائد بھی زیادہ ہوں گے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ فعل اور شبہ فعل کو منصوبات میں سے کسی منصوب کے ساتھ مقید کرنا فائدہ کو زیادہ کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً شیئ ماموجود (کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے) بغیر قیود کے ایک کلام ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو سب ہی کو معلوم ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے لیکن اگر کسی نے کہا فلاں کے بیٹے فلاں نے فلاں سن میں فلاں شہر میں تورات حفظ کی ہے تو اس میں چونکہ قیود زیادہ ہیں اس لئے غرابتیں اور ندرتیں بھی زیادہ ہوں گی اور غرابتوں کی کثرت سے اس کے فوائد بھی زیادہ ہوں گے۔

(فوائد) اس عبارت میں چند اعتراضات ہیں ان کو مع جوابات ملاحظہ فرمائیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ فعل کو مذکورہ چیزوں کے ساتھ مقید کرنا متعلقاتِ فعل کے مباحث میں سے ہے لہذا اس جگہ اس کو ذکر کرنا ذکر شیئ فی غیر محلہ کے قبیل سے ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث کا متعلقات فعل کے مباحث میں سے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مباحث مسند سے نہ ہو بلکہ یہ بحث متعلقات فعل اور مسند دونوں کے مباحث میں سے ہے اور جب ایسا ہے تو یہاں اس کا ذکر شیئ فی غیر محلہ کے قبیل سے نہ ہوگا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ فعل متعدی جب ذکر کیا جائے گا تو وہ اس بات کا فائدہ ضرور دیگا کہ یہاں مفعول بہ ہے کیونکہ فعل متعدی کا سمجھنا مفعول بہ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اور اس بات کا بھی فائدہ دے گا کہ یہاں مفعول فیہ ہے مفعول معہ اور مفعول لہ ہے اور جب ایسا ہے تو ان چیزوں کے ذکر سے اصل فائدہ حاصل ہوگا نہ کہ فائدہ زائد۔ اور جب یہ بات ہے تو مصنف کا فلتربیۃ الفائدۃ کہنا کیسے صحیح ہے اسکا جواب یہ ہے کہ فعل متعدی کا ذکر ان چیزوں کا علی العموم تقاضہ کرتا ہے یعنی اسکا تقاضہ کرتا ہے کہ کوئی مفعول بہ ہو، کوئی مفعول فیہ ہو وغیرہ اور جب متعین مفعول مذکور ہوگا تو اس کے بشخصہ ذکر سے یقیناً فائدہ زیادہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مصنفؒ کا فلتربیۃ الفائدۃ کہنا بالکل صحیح ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

ولما استشعرَ سوالا وهو انّ خبر كان من مشتبهاتِ المفعولِ والتقييدِ به ليس لتربية الفائدة لعدم الفائدة بدونه اشارَ الى جوابه بقوله والمقيد في كان زيد منطلقاً لا كان لانّ منطلقاً هو نفس المسند وكان قيد له للدلالةِ على زمانِ النسبةِ كما اذا قلتَ زيدٌ منطلقٌ في الزّمان الماضي۔

ترجمہ: اور چونکہ ایک سوال کو محسوس کیا اور وہ یہ ہے کہ کان کی خبر مشبہاتِ مفعول میں سے ہے اور اس کے ساتھ مقید کرنا زیادتی فائدہ کے لئے نہیں ہے کیونکہ اس کے بغیر فائدہ نہیں ہے اس لئے اس کے جواب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور کان زید منطلقا میں مقید منطلقا ہے نہ کہ کان اس لئے کہ منطلقا ہی مسند ہے اور کان زمانہ نسبت پر دلالت کرنے کے لئے اس کے لئے قید ہے جیسے تو کہے زید منطلق فی الزمان الماضی۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ اس موقع پر چونکہ ایک سوال تھا اس لئے مصنفؒ نے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کان کی خبر منصوب ہونے کی وجہ سے مفعول کے مشابہ ہے اور آپ نے کہا ہے کہ مسند یعنی فعل یا شبہ فعل کا مفعول کے ساتھ مقید کرنا زیادتی فائدہ کے لئے ہوتا ہے لہذا کان زید منطلقا میں کان کا اپنی خبر کے ساتھ مقید ہونا زیادتی فائدہ کے لئے ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ بغیر خبر کے اصل فائدہ ہی حاصل نہیں ہوتا یعنی کان کی خبر کا ذکر اصل فائدہ کے لئے ہوتا ہے نہ کہ زیادتی فائدہ کے لئے اور جب ایسا ہے تو

یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ فعل یا شبہ فعل کا منصوبات میں سے کسی کے ساتھ مقید ہونا زیادتی فائدہ کے لئے ہوتا ہے، ماتن نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ کان زید منطلقا فعل یا شبہ فعل کو مفعول کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ شبہ فعل کو فعل کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے ہے اس طور پر کہ کان زید منطلقا میں مقید منطلقا ہے نہ کہ کان کیونکہ اس ترکیب میں منطلق مسند ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ منطلق معنی حدثی پر دلالت کرتا ہے اور مسند بھی وہی ہوتا ہے جو معنی حدثی پر دال ہو لہذا منطلق مسند ہوگا اور رہا کان تو وہ صرف زمانہ پر دلالت کرتا ہے معنی حدثی پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو زمانہ پر دلالت کرنے کیلئے کان، منطلق کے لئے قید ہوگا اور کان زید منطلقا، زید منطلق فی الزمان الماضی کے مرتبہ میں ہوگا، الحاصل جب یہ ترکیب فعل کو مفعول کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے نہیں ہے جس میں ہمارا کلام تھا بلکہ شبہ فعل کو فعل کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے ہے جس میں ہمارا کلام نہیں ہے تو اس پر کوئی اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

وَاَمَّا ترکہ ای ترکَ التَّقْیِیدِ فلمانع منھا ای من تربیۃِ الفائدۃِ مثل خوفِ انقضاءِ المدَّۃِ والفُرْصَۃِ او ارادۃِ اَنْ لا یطلعَ الحاضرون علیٰ زمانِ الفعلِ اور مکانہٖ او مفعولِہٖ او عدمِ العلمِ بالمقیداتِ او نحو ذٰلکَ۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند کی تقیید کو ترک کرنا تو زیادتی فائدہ سے مانع کی وجہ سے ہے جیسے مدت اور فرصت کے ختم ہونے کا اندیشہ یا اس بات کا ارادہ کہ حاضرین فعل کے زمانہ یا فعل کے مکان یا فعل کے مفعول پر مطلق نہ ہوں یا مقیدات کا علم نہ ہو یا اسی جیسا۔

تشریح: مسند کی ایک حالت مسند کی تقیید کو ترک کرنا ہے یعنی کبھی مسند کو منصوبات میں سے کسی منصوب کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ زیادتی فائدہ سے کوئی مانع موجود ہو مثلاً فرصت اور مہلت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو جیسے شکاری اپنے مخاطب سے کہتا ہے الصید محبوس، شکار پھنس گیا اور یہ نہیں کہتا محبوس فی الشرکِ، جال میں پھنس گیا پس فرصت نہ ہونے کی وجہ سے فی الشرک کے ساتھ مقید کرنے کو ترک کر دیا گیا ہے اور تقیید مسند کو کبھی اس وقت ترک کیا جاتا ہے جبکہ متکلم کا ارادہ یہ ہو کہ حاضرین فعل کے زمانہ پر مطلق نہ ہوں یا اس کے مکان پر مطلع نہ ہوں یا اس کے مفعول پر مطلع نہ ہوں جیسے آپ فعل کے زمانہ حاضرین سے مخفی رکھتے ہوئے کسی سے کہیں "زید فعل" زید نے کیا۔ اور "یوم کذا" (فلاں دن) نہ کہیں یا فعل کے مکان کو مخفی رکھتے ہوئے کہیں زید فعل اور "فی مکان کذا" نہ کہیں، یا فعل کے مفعول کو مخفی رکھتے ہوئے یوں کہیں "ضرب زید" اور عمرو کو رسوائی سے بچانے کے خاطر "عمروا" نہ کہیں اور کبھی تقیید مسند کو اس لئے ترک کر دیا جاتا ہے کہ متکلم کو مقیدات کا علم نہیں ہوتا مثلاً متکلم نے کسی کو مارا مگر اس کو معلوم نہیں کہ کس کو مارا ہے تو ایسی صورت میں متکلم کہیگا ضربتُ اور کبھی تقیید مسند کو اس وقت ترک کر دیا جاتا ہے جبکہ تنگی مقام وغیرہ کی وجہ سے اختصار مطلوب ہو۔

وَاَمَّا تقییدُہٗ ای الفعل بالشرطِ مثل اُکْرِمُکَ اِنْ تکرمنی او ان تکرمنی اُکرِمُکَ فلاعتباراتٍ وحالاتٍ تقتضی تقییدَہٗ بہٖ لا تُعْرَفُ اِلا بمعرفۃِ ما بینَ ادواتہٖ یعنی حروفَ الشرط واسماءَہٗ من التفصیل وقدبینَ ذٰلکَ التفصیلِ فی علمِ النحوِ وفی ھذا الکلام اشارۃٌ اِلیٰ انَّ الشرطَ فی عرفِ اھلِ العربیۃِ قیدٌ لحکمِ الجزاءِ مثلُ المفعولِ بہٖ ونحوہ فقولکَ ان تجئتنی اکرمکَ بمنزلۃِ قولہٖ اُکرمک وقتَ مجیئکَ ایایَ ولا یخرجُ الکلامُ بھذا التقییدِ عما کان علیہ من الخبریۃِ والانشائیۃ بل ان کان الجزاءُ خبراً فالجملۃُ الشرطیۃُ خبریۃٌ نحو ان جئتنیُ اُکرِمُکَ واِنْ کان انشاءً فانشائیۃٌ نحوُ ان جاءکَ زید فاکرمہ واَمّا نفسُ الشرطِ فقد اخرجتہ الاداۃُ عنِ الخبریۃِ واحتمالِ الصدقِ والکذبِ۔

ترجمہ: اور بہر حال فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنا جیسے اکرمک انْ تکرمنی یا ان تکرمنی اکرمک ان نکات اور

حالات کی وجہ سے ہے جو فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنے کا تقاضہ کرتے ہیں ان نکات اور حالات کو نہیں پہچانا جائے گا مگر اس تفصیل کی معرفت سے جو ادواتِ شرط یعنی حروفِ شرط اور اسماء شرط کے درمیان ہے اور اس تفصیل کو علم نحو میں بیان کیا گیا ہے اور اس کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل عربیت کی اصطلاح میں شرط حکم جزاء کے لئے قید ہوتی ہے جیسے مفعول بہ وغیرہ پس تیرا قول ان جئتنی اکرمک، اکرمک وقت مجیئک ایای کے مرتبہ میں ہے اور کلام (جزاء) اس قید کی وجہ سے اپنی سابقہ حالت یعنی خبریت اور انشائیت سے خارج نہ ہوگا، بلکہ جزاء اگر خبر ہوگی تو جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا جیسے ان جئتنی اکرمک اور اگر انشاء ہوگی تو انشائیہ ہوگا جیسے ان جاءک زید فاکرمہ، اور رہی شرط تو اس کو ادواتِ شرط نے خبریت اور احتمال صدق و کذب سے نکالدیا ہے۔

تشریح: مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند اگر فعل یا شبہ فعل ہو تو اس کو جملہ شرطیہ کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے جیسے تقدیم جزاء کی صورت میں اکرمک ان تکرمنی، اور تاخیر جزاء کی صورت میں ان تکرمنی اکرمک (اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا) میں اکرمک فعل مسند جملہ شرط ان تکرمنی کے ساتھ مقید ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرا تیرا اکرام کرنا اس بات کے ساتھ مقید ہے کہ تو میرا اکرام کرے اور جیسے کلمات کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں موجود شبہ فعل ہے اور مسند ہے اور یہ جملہ شرط کیساتھ مقید ہے اور مطلب یہ ہے کہ نہار کیلئے وجود کا ثبوت طلوعِ شمس کیساتھ مقید ہے یعنی وجود نہار، طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں ثابت ہے۔ الحاصل فعل یا شبہ فعل کا جو مسند واقع ہو جملہ شرط کے ساتھ مقید کرنا بھی مسند کی ایک حالت ہے اور یہ تقیید ان معتبر نکات اور حالات کی وجہ سے ہوتی ہے جو نکاتِ فعل مسند اور شبہ فعل مسند جملہ شرط کے ساتھ مقید کرنے کا تقاضہ کرتے ہیں۔

صاحبِ تلخیص المفتاح فرماتے ہیں کہ ان نکات کا علم اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ ادواتِ شرط یعنی حروف شرط اور اسماء شرط کے درمیان علماء نحو کی بیان کردہ تفصیل معلوم ہو مثلاً علماء نحو نے بیان کیا ہے کہ کلمہ ان اور اذا دونوں شرط فی الاستقبال کے لئے آتے ہیں مگر اذا جزم اور یقین کے ساتھ آتا ہے اور ان شک کے ساتھ اور لو شرط فی الماضی کے لئے آتا ہے اور مہما اور متی عموم زمان کے لئے، این عموم مکان کے لئے من عموم من یعقل کے لئے اور ما عموم غیر عاقل کے لئے آتا ہے پس ان ادوات شرط کے معانی میں سے جو معنی جس مقام کے مناسب ہوں گے اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام **و اما تقییدہ بالشرط** میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل عربیت کی اصطلاح میں شرط، حکم جزاء کے لئے قید ہے یعنی شرط و جزاء میں کلام تو جزاء ہے اور شرط اس کے لئے قید ہے جیسا کہ مفعول اور ظروف قید ہوتے ہیں چنانچہ اگر کسی نے یہ کہا ان جئتنی اکرمک (اگر تو آئے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا) تو اس میں مقصود اصلی اکرام کی خبر دینا ہے اور رہی شرط تو وہ اس کے لئے قید ہے اس کی یعنی آنے کی خبر دینا مقصود نہیں ہے اور یہ **اکرمک وقت مجیئک ایای** کے مرتبہ میں ہے یعنی میرے پاس تیرے آنے کے وقت، میں تیرا اکرام کروں گا گویا اکرمک فعل، وقت مجیئک ظرف کے ساتھ مقید ہے رہا یہ سوال کہ وقت کے معنی کہاں سے مستفاد ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط جو جزاء کی قید ہے وہ بمنزلہ علت کے ہے اور معلول اور علت دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہذا اب مذکورہ مثال کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تیرے آنے کی وجہ سے تیرے آنے کے زمانہ میں تیرا اکرام کروں گا یعنی میرے اکرام کرنے کی علت تیرا آنا ہے اور جو وقت تیرے آنے کا ہے وہی وقت میرے، اکرام کرنے کا ہے۔

و لا یخرج الکلام الخ سے شارح کہتے ہیں کہ کلام یعنی جزاء قید شرط کی وجہ سے سابقہ حالت یعنی خبریت اور انشائیت سے خارج نہیں ہوگی بلکہ جزاء اس تقیید سے پہلے اگر از قبیلہ خبر تھی تو جملہ شرطیہ یعنی جزاء قید شرط کے ساتھ مقید ہونے کے بعد بھی خبر ہی رہے گی یعنی خبریت جزاء کی وجہ سے پورا جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا جیسے ان جئتنی اکرمک میں اکرمک (جزاء) جس طرح ان جئتنی کی قید سے پہلے خبر تھا اسی طرح

اس قید کے بعد بھی یہ جملہ خبر یہ ہوگا اور اگر قید شرط کے ساتھ مقید ہونے سے پہلے جزاء انشاء تھی تو مقید ہونے کے بعد بھی انشائیت جزاء کی وجہ سے پورا جملہ انشائیہ ہوگا جیسے ان جاءک زید فاکرمہ (اگر تیرے پاس زید آئے تو تو اس کا اکرام کر) میں اکرمہ قید شرط سے پہلے انشاء ہے تو قید شرط کے بعد بھی پورا جملہ شرطیہ انشائیہ ہوگا۔

الحاصل جزاء قید شرط کی وجہ سے اپنی سابقہ حالت سے خارج نہیں ہوتی ہے اور رہی نفس شرط یعنی شرط بغیر جزاء کے تو اداتِ شرط اس کو خبریت سے بھی خارج کر دیتے ہیں اور احتمال صدق اور کذب سے بھی یعنی شرط اگر اداتِ شرط کے داخل ہونے سے پہلے خبر ہو اور صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہو تو اداتِ شرط کے داخل ہونے کے بعد نہ وہ خبر رہے گی اور نہ ہی اس میں صدق و کذب کا احتمال ہوگا۔ اسی طرح اداتِ شرط شرط کو انشاء سے خارج کر دیتے ہیں یعنی اگر شرط اداتِ شرط داخل ہونے سے پہلے انشاء ہے تو اداتِ شرط کے داخل ہونے کے بعد انشاء نہ رہے گی الحاصل اداتِ شرط داخل ہونے کے بعد شرط نہ خبر رہتی ہے اور نہ انشاء اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملہ شرط اداتِ شرط کی وجہ سے مرکب ناقص ہو جاتا ہے اور خبر اور انشاء مرکب تام میں ہوتا ہے یعنی مرکب تام خبر یا انشاء ہوتا ہے مرکب ناقص نہ خبر ہوتا ہے نہ انشاء ہوتا ہے۔

وما يقالُ من انَّ كلاً من الشرطِ والجزاءِ خارجٌ عن الخبريةِ واحتمالِ الصدقِ والكذبِ وانّما الخبر هو مجموع الشرطِ والجزاءِ المحكومُ فيهِ بلزومِ الثاني للاولِ فانما هو اعتبارُ المنطقيّيْنِ فمفهوم قولنا كلما كانتِ الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ باعتبار اهلِ العربيةِ الحكم بوجودِ النهارِ في كلِ وقتٍ من اوقاتِ طلوعِ الشمسِ فالمحكومُ عليهِ هو النهارُ و المحكومُ بهٖ هو الموجودُ وباعتبارِ المنطقيّيْنِ الحكمُ بلزومِ وجودِالنهارِ لطلوعِ الشمس فالمحكومِ عليهِ طلوعُ الشمسِ والمحكومُ بهٖ وُجودُ النهارِ فكم من فرقٍ بينَ الاعتبارينِ۔

ترجمہ: اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ شرط و جزاء میں سے ہر ایک خبریت اور احتمالِ صدق و کذب سے خارج ہے اور خبر شرط و جزاء کا مجموعہ ہے جس میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم لگایا گیا ہے تو یہ مناطقہ کا مذہب ہے پس ہمارے قول كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود کا مفہوم باعتبار اہل عربیت کے طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں وجود نہار کا حکم لگانا ہے پس محکوم علیہ نہار ہے اور محکوم بہ موجود ہے اور باعتبار مناطقہ کے طلوع شمس کے لئے وجود نہار کے لزوم کا حکم ہے۔ پس محکوم علیہ طلوع شمس ہے اور محکوم بہ وجودِ نہار ہے پس دونوں مذاہب کے درمیان کتنا فرق ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا کہ مصنفؒ کے کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کلام صرف جزاء ہے اور رہی شرط تو وہ حکم جزاء کے لئے قید ہے کلام ہونے میں شرط کو کوئی دخل نہیں ہے سراسر غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ شارح نے مطول میں اس کے برخلاف یوں کہا ہے کہ کلام خبری شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ ہے جس میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم لگایا گیا ہے صرف جزاء کلام نہیں ہے الحاصل شارح کے یہ دونوں کلام باہم متعارض ہیں اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں ایک اہل عربیت کا اور دوسرا مناطقہ کا مختصر میں اہل عربیت کا مذہب بیان کیا گیا ہے اور مطول میں مناطقہ کا یعنی مختصر میں اہل عربیت کا مذہب بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ کلام صرف جزاء ہے اور کلام خبری ہونے کی وجہ سے اس میں صدق و کذب کا احتمال بھی ہے اور رہی شرط تو وہ حکم جزاء کے لئے قید ہے اور اداتِ شرط کی وجہ سے خبریت اور احتمال صدق و کذب سے بھی خارج ہے اور مطول میں مناطقہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ کلام نہ صرف شرط ہے اور نہ صرف جزاء ہے بلکہ دونوں کا مجموعہ کلام ہے اور اس مجموعہ میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم ہے اور علیحدہ علیحدہ ان دونوں میں سے ہر ایک خبریت سے بھی خارج ہے اور احتمال صدق و کذب سے بھی پس

کلما کانتِ الشمس طالعۃ فالنہار موجود کا مفہوم اہل عربیت کے مذہب کے مطابق یہ ہوگا کہ اس میں طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں وجود نہار کا حکم ہے یعنی النہار محکوم علیہ ہوگا اور موجود محکوم بہ ہوگا۔ اور کلما کانت الشمس طالعۃ حکم جزاء کے لئے قید ہوگا اور مناطقہ کے مذہب کے مطابق مفہوم یہ ہوگا کہ اس میں وجود نہار کے لزوم کا حکم ہے طلوع شمس کے لئے یعنی طلوع شمس محکوم علیہ ہوگا اور وجود نہار محکوم بہ ہوگا اور ان دونوں مذاہب کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ الحاصل جب یہ دو اصطلاح اور دو مذہب الگ الگ ہیں مختصر میں ایک کو اور مطول میں دوسرے کو بیان کیا گیا ہے تو اب شارح کے دونوں کلام باہم متعارض نہ ہوں گے۔

ولٰکن لابدَّ من النظر ھٰھنا فی ان واِذ ولو لانَّ فیھا ابحاثا کثیرۃ لم یتعرض لھا فی علم النحو فاِن واِذا للشرطِ فی الاستقبالِ لکن اصلَ ان عدم الجزمِ بوقوعِ الشرطِ فلا تقع فی کلامِ اللہ تعالیٰ علی الاصلِ الا حکایۃً او علیٰ ضربٍ من التاویلِ واَصلُ اذا الجزم بوقوعہٖ فان واِذا تشترِکانِ فی الاستقبالِ بخلافِ لو وتفترقانِ بالجزم بالوقوعِ وعدمِ الجزمِ بہ واما عدمُ الجزمِ بلاوقوعِ الشرطِ فلم یتعرض لہ لکونہ مشترکاً بینَ اِنْ واِذا والمقصودُ بیان وجہِ الافتراقِ۔

ترجمہ: اور لیکن اس جگہ اِنْ، اِذا اور لَو کے بارے میں غور کرنا ضروری ہے کیونکہ ان میں بہت سی ایسی بحثیں ہیں جن سے علم نحو میں تعرض نہیں کیا گیا ہے پس ان اور اذا شرط فی الاستقبال کے لئے ہے لیکن اِنْ کی اصل وقوع شرط کا یقین نہ ہونا ہے لہذا یہ کلام الٰہی میں اپنے اصلی معنی پر واقع نہ ہوگا مگر حکایۃً یا ایک گونہ تاویل کر کے اور اذا کی اصل وقوع شرط کا یقین ہونا ہے پس ان اور اذا استقبال کے لئے ہونے میں شریک ہیں برخلاف لو کے اور وقوع شرط کے یقین اور اس کے عدم یقین میں دونوں جدا ہیں اور رہا لا وقوع شرط کا عدم یقین تو مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے کیونکہ وہ ان اور اذا کے درمیان مشترک ہے اور مقصود وجہ افتراق کو بیان کرنا ہے۔

تشریح: فاضل مصنف کہتے ہیں کہ حروف شرط اور اسماء شرط کی تشریح اور تفصیل اگرچہ علم نحو میں موجود ہے لیکن یہاں اِن، اذا اور لو کا ذکر کرنا ضروری ہے کیونکہ ان تینوں کے سلسلے میں بہت سی ایسی بحثیں ہیں جن کا علم نحو میں ذکر نہیں کیا گیا ہے پس ان اور اذا دونوں شرط فی الاستقبال کے لئے آتے ہیں یعنی ان دونوں کے ذریعہ زمانہ استقبال میں ایک جملہ (جزاء) کے حصول مضمون کو دوسرے جملہ (شرط) کے حصول مضمون پر معلق کیا جاتا ہے مثلاً ان تقرأ اقرأ (اگر تو پڑھے گا تو میں بھی پڑھوں گا) میں متکلم نے زمانہ استقبال میں اپنی قرأت کے حصول کو مخاطب کی قرأت کے حصول پر معلق کیا ہے مگر اس اشتراک کے باوجود دونوں کے درمیان فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ کلمہ ان اپنے معنی اصل کے اعتبار سے وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں متکلم کو وقوع شرط کا یقین نہیں ہوتا بلکہ شک اور تردد ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کلمہ ان اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے اللہ کے کلام میں واقع نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ علی ما ہی علیہ تمام اشیاء کی حقیقتوں سے واقف ہیں کسی چیز کے بارے میں شک اور تردد اس کے حق میں محال ہے۔ ہاں دو صورتوں میں کلمہ ان اللہ کے کلام میں استعمال ہوتا ہے ایک تو حکایت عن الغیر کی صورت میں، دوم تاویل کی صورت میں، حکایت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی دوسرے کے کلام کو نقل کرے جیسے اللہ تعالیٰ کا کلام "قالوا ان یسرق فقد سرق اخ لہ من قبل" برادران یوسف سے حکایت کیا گیا ہے اور تاویل کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلام جس میں کلمہ ان واقع ہے اس کے بارے میں فرض کر لیا جائے کہ یہ کلام کسی عربی آدمی کی زبان پر واقع ہوا ہے اور وہ اس کے ساتھ کلام کرتا ہے۔ بہر حال ان دونوں صورتوں میں کلمہ ان اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے اللہ کے کلام میں واقع ہوتا ہے ان کے علاوہ کسی دوسری جگہ اللہ کے کلام میں واقع نہیں ہوتا۔ اور اذا وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں متکلم کو وقوع شرط کا یقین ہوتا ہے۔

الحاصل لفظ ان اور اذا دونوں اس بات میں تو شریک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک شرط فی الاستقبال کے لئے آتا ہے مگر وقوع شرط کے یقین اور عدم یقین میں دونوں مختلف ہیں کہ اذا وقوع شرط کے یقین کے موقع پر استعمال ہوتا ہے اور ان شک کے موقع پر۔ اور رہا کلمہ لو تو وہ ان دونوں کے برخلاف شرط فی الماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے آتا ہے۔ واما عدم الجزاء بلا وقوع سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلمہ ان جس طرح وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے آتا ہے۔ اسی طرح لا وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے بھی آتا ہے اور اذا جس طرح وقوع شرط کے جزم اور یقین کے لئے آتا ہے اسی طرح لا وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے بھی آتا ہے۔ حاصل یہ کہ لا وقوع شرط کے عدم جزم میں کلمہ ان اور اذا دونوں شریک ہیں اور جب ایسا ہے تو مصنف پر واجب تھا کہ وہ اس کو بھی بیان فرماتے اور یوں کہتے کہ کلمہ ان کی اصل وقوع شرط اور لا وقوع شرط کا عدم جزم ہے اور اذا کی اصل وقوع شرط کا جزم اور لا وقوع شرط کا عدم جزم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا مقصود ان اور اذا کے درمیان فرق بیان کرنا ہے اور لا وقوع شرط کے عدم جزم میں ان اور اذا دونوں شریک ہیں لہٰذا مقام افتراق میں ایک مشترک چیز کو بیان کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

وَلِذٰلِکَ ای لانَّ اصلَ اِنْ عدمُ الجزمِ بالوقوعِ کانَ الحکمُ النادرُ لکونہ غیرَ مقطوعٍ بہ فی الغالبِ موقعاً لانْ ولانَّ اصلَ اذا الجزمُ بالوقوعِ غُلِبَ لفظُ الماضیُ لدلالتہ علی الوقوعِ قطعاً نظراً اِلی نفسِ اللّفظِ وِانْ نُقِلَ ھھنا اِلی معنی الاستقبالِ مع اِذا نحو فَاِذا جاءَ تھم ای قومَ موسیٰ الحسنۃُ کالخصبِ والرَّخاءِ قالوا لنا ھذہٖ ای ھی مختصۃ بنا ونحنُ مستحقوھا واِنْ تُصبھم سیئۃٌ ای جدْبٌ وبلاءٌ یطَّیَّرُوا ای یتشاءموا بموسیٰ ومَنْ معہٗ من المؤمنینَ فجیئَ فی جانبِ الحَسنۃِ بلفظِ الماضیُ مع اِذا لانَّ المرادَ بالحسنۃ الحسنۃُ المطلقۃُ التی حصولھا مقطوعٌ بہٖ ولھذا عُرِفتْ الحسنۃُ تعریفَ الجنسِ ای الحقیقۃ لانَّ وقوعَ الجنسِ کالواجبِ لکثرتہٖ واتّساعہٖ لتحقُّقہٖ فی کلِ نوعٍ بخلافِ النوعِ وجیئَ فی جانبِ السَّیئۃِ بلفظِ المضارعِ مع انْ لما ذکرہٗ بقولہٖ والسَّیئۃُ نادرۃٌ بالنسبۃِ الیھا ای اِلی الحسنۃِ المطلقۃِ ولھذا نُکِّرتْ السَّیئۃُ لیدُلَّ تنکیرھا علی التقلیلِ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے یعنی کیوں کہ اِنْ کی اصل عدم جزم بالوقوع ہے اس لئے نادر حکم اِنْ کا موقعہ ہوگا کیونکہ نادر حکم بالعموم غیر قطعی ہوتا ہے اور اذا کی اصل چونکہ جزم بالوقوع ہے اس لئے اذا کے ساتھ لفظ ماضی کو غلبہ دیدیا گیا کیونکہ فعل ماضی لفظ کے اعتبار سے قطعاً وقوع پر دلالت کرتا ہے اگر چہ یہاں معنی استقبال کی طرف نقل کر لیا گیا جیسے جب اُن کے یعنی قوم موسیٰ کے پاس کوئی اچھی چیز آتی ہے جیسے ہریالی اور فراخی تو کہتے ہیں یہ تو ہمارے لئے ہونا ہی چاہئے تھا یعنی یہ ہمارے ساتھ خاص ہے اور ہم اس کے مستحق ہیں اور اگر ان کو کوئی بدحالی پیش آتی یعنی قحط اور بلاء تو وہ موسیٰ اور ان کے ساتھی مومنین کی نحوست بتلاتے۔ پس جانب حسنہ میں اذا کے ساتھ لفظ ماضی لایا گیا کیونکہ حسنہ سے مراد وہ حسنہ مطلقہ ہے جس کا حصول قطعی ہے اسی وجہ سے حسنہ کو تعریف جنس یعنی حقیقت کے ساتھ معرفہ لایا گیا کیونکہ جنس کا وقوع اپنی کثرت اور وسعت کی وجہ سے ضروری سا ہوتا ہے اس لئے کہ جنس کا تحقق ہر نوع میں ہوتا ہے برخلاف نوع کے اور جانب سیئہ میں اِنْ کے ساتھ لفظ مضارع لایا گیا ہے اُس وجہ کی وجہ سے جو مصنف نے اپنے قول والسیئۃ نادرۃ سے ذکر کی ہے اور سیئہ بہ نسبت حسنہ مطلقہ کے نادر الوقوع ہے اسی وجہ سے سیئہ کو نکرہ لایا گیا ہے تا کہ اس کی تنکیر قلیل پر دلالت کرے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ اِنْ کی اصل چونکہ عدم جزم بالوقوع ہے اس لئے کلمہ ان ایسی جگہ لایا جائے گا جہاں حکم نادر اور

قلیل الوقوع ہو اس لئے کہ قلیل الوقوع چیز بالعموم غیر قطعی اور غیر یقینی ہوتی ہے۔ شارح نے فی الغالب کی قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ اس حکم سے یوم قیامت خارج ہو جائے کیونکہ یوم قیامت کا وقوع نادر ہونے کے باوجود یقینی ہے اور یوم قیامت کا وقوع نادر اس لئے ہے کہ قیامت صرف ایک بار واقع ہوگی۔ الحاصل حکم نادر بالعموم غیر یقینی اور مشکوک ہوتا ہے اور کلمہ اذا کی اصل ہونکہ جزم بالوقوع ہے اس لئے کلمہ اذا بالعموم لفظ ماضی پر داخل کیا جائے گا لفظ ماضی سے مراد وہ لفظ ہے جو بالوضع زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہو خواہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع بلم ہو۔ بہر حال اذا اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے ہونکہ جزم بالوقوع کے لئے ہوتا ہے اس لئے بالعموم اذا کے ساتھ لفظ ماضی لایا جاتا ہے۔ کیونکہ ماضی لفظوں کے اعتبار سے بالیقین وقوع پر دلالت کرتا ہے اگر چہ کلمہ اذا کے ساتھ ماضی، معنی استقبال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور معنی استقبال کی طرف اس لئے منتقل ہو جاتا ہے کہ کلمہ اذا شرطیہ ہے اور اذا شرطیہ ماضی کو مستقبل کی طرف بدل دیتا ہے۔

کلمہ ان اور اذا دونوں کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے فاذا جائتھم الحسنة قالوا لنا ھذہ و ان تصبھم سیئة یطروا بموسیٰ و من معه یعنی جب قوم موسیٰ کے پاس فراخی آجائے تو کہتے ہیں کہ ہم اسکے مستحق تھے لہذا یہ ہمارے لئے ہونی ہی چاہئے تھی اور اگر ان کو قحط سالی لاحق ہو جائے تو وہ اسکو موسیٰ اور مسلمانوں کی نحوست بتلانے لگتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ نحوست ان کی وجہ سے آئی ہے ملاحظہ فرمائے اللہ تعالیٰ نے بیان حسنہ کے موقعہ پر کلمہ اذا کیساتھ لفظ ماضی کو ذکر کیا ہے اور بیان سیئہ کے موقعہ پر کلمہ ان کیساتھ مضارع کو ذکر کیا ہے کیونکہ آیت میں حسنہ سے مراد مطلقہ حسنہ ہے جو کسی نوع کے ساتھ مقید نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ آیت میں الحسنہ تعریف جنس کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے اور مطلقہ حسنہ کا حصول قطعی اور یقینی ہے اس لئے کہ جنس اپنی ہر نوع میں متحقق ہوتی ہے لہذا جنس کا وقوع اپنی کثرت اور وسعت کی وجہ سے ضروری سا ہوگا اور جو چیز ضروری ہوتی ہے اس کا وقوع قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہذا جنس کا وقوع قطعی اور یقینی ہوگا برخلاف نوع کے کہ اس کا وقوع قطعی نہیں ہوتا ہے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ یہ نوع حاصل نہ ہو بلکہ دوسری نوع حاصل ہو الحاصل جنس کا وقوع قطعی ہوتا ہے اور آیت میں الحسنہ معرف بلا جنس ہے لہذا حسنہ کا وقوع بھی یقینی ہوگا اور یقینی چیز کو بیان کرنے کیلئے ہونکہ لفظ ماضی مع اذا آتا ہے اسلئے آیت میں حسنہ کو بیان کرنے کیلئے لفظ ماضی مع اذا لایا گیا ہے اور آیت میں سیئہ سے مراد ہونکہ ایک مخصوص سیئہ یعنی قحط مراد ہے اور بلاء معین مراد ہے اس لئے یہ سیئہ، حسنہ مطلقہ کی بہ نسبت نادر الوقوع ہوگا اور اس کے نادر الوقوع اور قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے ہی اس کو نکرہ لایا گیا ہے کیونکہ تنکیر تقلیل پر دلالت کرتی ہے اور نادر الوقوع چیز کا حصول ہونکہ بالعموم غیر قطعی ہوتا ہے اسلئے اس سیئہ کا حصول بھی غیر قطعی اور غیر یقینی ہوگا اور غیر یقینی چیز کیلئے ہونکہ مضارع مع اِنْ لایا جاتا ہے اسلئے آیت میں مذکورہ سیئہ کو بیان کرنے کیلئے مضارع مع اِنْ لایا گیا ہے۔

وقد تستعملُ اِنْ فی مقامِ الجزمِ بوقوعِ الشرط تجاھلاً کما اِذا سُئِلَ العبدُ عن سیدہٖ ھل ھو فی الدار وھو یعلم انہ فیھا فیقول ان کان فیھا اخبرک فیتجاھل خوفاً من السیدِ او لعدمِ جزْمِ المخاطبِ بوقوعِ الشرطِ فیجری الکلامُ علی سُنَنِ اعتقادہٖ کقولک لمن یُکذبُک اِنْ صدقتَ فما ذاتفعلُ مع علمِک بانک صادقٌ او تنزیلہ ای لتنزیلِ العالمِ بوقوعِ الشرطِ منزلةَ الجاھلِ لمخالفتہ مقتضی العلمِ کقولک لمن یوذی اباہُ اِنْ کان اباکَ فلاتؤذہٖ۔

ترجمہ: اور کبھی کلمہ اِنْ تجاھلاً جزم بوقوع الشرط کی جگہ میں استعمال کرلیا جاتا ہے جیسا کہ جب غلام سے اس کے آقا کے بارے میں دریافت کیا جائے کہ کیا وہ گھر میں ہے اور غلام کو یقین ہے کہ وہ گھر میں موجود ہے پس غلام کہتا ہے کہ اگر وہ گھر میں ہوا تو میں تجھ کو خبر کروں گا۔ پس غلام آقا کے ڈر سے ناواقفی ظاہر کرتا ہے یا مخاطب کو وقوع شرط کا یقین نہ ہونے کی وجہ سے پس کلام اس کے اعتقاد کے طریقہ پر جاری

ہوتا ہے جیسے تیرا قول اس شخص سے جو تیری تکذیب کرتا ہے اگر میں سچا ہوا تو، تو کیا کریگا باوجودیکہ تجھ کو اپنے سچا ہونے کا یقین ہے یا عالم بوقوع الشرط کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لینے کی وجہ سے کیونکہ وہ مقتضی علم کے خلاف کر رہا ہے جیسے تیرا قول اس سے جو اپنے باپ کو تکلیف دے رہا ہے اگر یہ تیرا باپ ہے تو، تو اس کو تکلیف مت دے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ویسے تو کلمہ اِن کی اصل یہ ہے کہ وہ ایسی جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں وقوع شرط کا جزم اور یقین نہ ہو بلکہ محتمل اور مشکوک ہو لیکن کبھی کبھی خلاف اصل ایسی جگہ بھی استعمال کر لیا جاتا ہے جہاں وقوع شرط کا یقین اور جزم ہوتا ہے رہا یہ سوال کہ کلمہ اِنْ خلاف اصل مقام جزم میں کب استعمال ہوگا تو مصنفؒ نے اس کی کئی صورتیں بیان کی ہیں چنانچہ ایک صورت یہ ہے کہ متکلم کو وقوع شرط کا اگر چہ جزم اور یقین ہے لیکن وہ تقاضائے مقام اپنے جہل اور ناواقفی کو ظاہر کر کے وقوع شرط کو بصورت شک ذکر کرتا ہے مثلاً ایک غلام (جس کو اس کے آقا کی طرف سے یہ ہدایت ہے کہ بغیر میری اجازت کے کسی کو میرے موجود ہونے کی خبر نہ دینا) سے کسی نے سوال کیا "هل هو فی الدار" کیا وہ یعنی تیرا آقا گھر میں ہے، اس غلام کو اگر چہ اس کے گھر میں ہونے کا جزم اور یقین ہے مگر اس کے باوجود وہ آقا کے خوف سے اپنی ناواقفی اور جہل ظاہر کرتے ہوئے کلمہ اِنْ استعمال کرتا ہے اور بصورت شک کہتا ہے ان کان فیها اخبرک

اگر وہ گھر میں ہوا تو تجھ کو خبر دونگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم کو تو وقوع شرط کا جزم اور یقین ہو مگر مخاطب کو نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی مخاطب کے اعتقاد کے مطابق کلام کرتے ہوئے خلاف اصل کلمہ اِنْ استعمال کر لیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص متکلم کی تکذیب کرتا ہے یعنی متکلم کے سچا ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے متکلم اس سے کہتا ہے۔ ان صدقتُ فماذا تفعل

اگر میں سچا ہوا تو تو کیا کرے گا، ملاحظہ فرمایئے یہاں متکلم کو اگر چہ اپنے سچا ہونے کا یقین اور جزم ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد کے مطابق کلام کرتے ہوئے اس نے خلاف اصل کلمہ ان کا استعمال کیا ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص وقوع شرط کا عالم ہے مگر چونکہ وہ مقتضی علم پر عمل نہیں کرتا بلکہ اس کے مخالفت کرتا ہے اس لئے اس عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے کلمہ ان کے ساتھ ایسا کلام مشکوک پیش کیا جاتا ہے جیسا کہ جاہل کے سامنے مثلاً ایک شخص نے باپ کو ایذاء دیتا ہے اور یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ یہ میرا باپ ہے اس کو ایذاء دینا حرام ہے پس چونکہ یہ شخص اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے اس لئے اس کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر ان کان ابـاک فـلا تو ذہ کلمہ ان کے ساتھ خلافِ اصل کلام کیا جائے گا۔

أوِ التوبيخِ ای لتعییرِ المخاطبِ علیٰ الشرطِ وتصویرِ انَّ المقامَ لاشتمالِه علیٰ مایطلعُ الشرطُ عن اصلِه یـصلحُ اِلا لفرضِه ای لفرضِ الشـرطِ کـما یُفرَضُ المحالُ لـغرضٍ من الاغراضِ نحو افـنضربُ عنکم الذکرَ ای انهملکم فنصربُ عنکم القرونَ ومافیهِ من الامرِ والنهیِ والوعدِ والوعیدِ صفحاً ای اغراضاً او للاعراضِ او معرِضینَ اِنْ کنتم قوماً مسرِفینَ فیـمـن قـرأ اِنْ بـالـکسـرِ فـکونهم مسرفینَ امر مقطوع به لکن جیٔ بلفظِ انْ لقصدِ التوبیخ وتـصـویرِ انَّ الاسرافَ من العاقلِ یجبُ ان لا یکونَ اِلا علی سبیلِ الفرضِ والتقدیرِ کالمحالاتِ لاشتمالِ المقامِ علی الآیاتِ الدالةِ علی انَّ الاسرافَ مما لا ینبغی انْ یصدُرَ عن العاقلِ اصلاً فهو بمنزلةِ المحالِ والمحالُ وانْ کان مقطوعاً بعدمِ وقوعِه لکنهم یستعملونَ فیهِ ان لتنزیله منزلة ما لا قطعَ بعدمه علی سبیلِ المساهلةِ وارْخاءِ العنانِ لقصدِ التبکیت کما فی قوله تعالیٰ قل ان کان للرحمن ولدٌ فانا اول العابدین۔

ترجمہ: یا توبیخ کیلئے یعنی مخاطب کو شرط پر عار دلانے کیلئے اور اس بات کی منظر کشی کرنے کیلئے کہ مقام اس کے ان چیزوں پر مشتمل

ہونے کی وجہ سے جو شرط کا اس کی اصل ہی سے قلع قمع کر رہی ہیں صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر شرط کو فرض کرنے کی وجہ سے جیسا کسی غرض کی وجہ سے محال کو فرض کیا جاتا ہے جیسے کیا تم سے قرآن کو پھیر دیں یعنی کیا تم کو چھوڑ دیں۔ پس تم سے قرآن اور جو کچھ اسمیں امر و نہی، وعد اور وعید ہے، پھیر دیں، صفحاً (مفعول مطلق ہے) یعنی اعراضا (یا مفعول لہ ہے) یعنی للا عراض (یا حال ہے) یعنی معرضین اگر تم اعراض کرنے والے ہو، اس شخص کی قرأت میں جس نے اِن کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ پس ان کا مُسرف ہونا یقینی امر ہے لیکن لفظ اِنْ لایا گیا ہے توبیخ کے اراد ے سے اور اس بات کو ظاہر کرنے کے لئے کہ عقلمند آدمی کی طرف سے اسراف ضروری ہے کہ نہ ہو مگر محالات کی طرح فرض اور تقدیر کے طریقہ پر کیونکہ مقام ان نشانیوں پر مشتمل ہے جو اس بات پر دال ہیں کہ اسراف ان چیزوں میں سے ہے جس کا عاقل آدمی سے صادر ہونا مناسب نہیں ہے پس وہ محال کے مرتبہ میں ہے اور محال اگر چہ اس کا عدم وقوع یقینی ہے لیکن وہ اس میں کلمۂ اِن استعمال کرتے ہیں محال کو اس چیز کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے جس کا عدم وقوع یقینی نہ ہو مقابل کو خاموش کرنے کے لئے نرمی اور سہولت کو اختیار کرتے ہوئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول میں آپ کہیئے اگر رحمٰن کے لئے اولاد ہو تو سب سے پہلے عبادت کرنے والا میں ہوں۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کلمہ اِن کبھی مقام جزم اور یقین میں توبیخ کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی مقام جزم میں کلمہ ان کبھی اس لئے لاتے ہیں تا کہ مخاطب کو وقوع شرط پر عار دلائی جائے یعنی کلمہ اِن لا کر مخاطب کو اس بات پر عار دلانا مقصود ہوتا ہے کہ اس سے شرط کا وقوع ہو رہا ہے اور وہ اس شرط کا معتقد ہے اور اس بات کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ مقام ایسے امور پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو وجود شرط اور وقوع شرط کے منافی ہیں اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وجودِ شرط کو محالات کی طرح فرض ہی کیا جا سکتا ہے حاصل یہ ہے کہ شرط کا وقوع یقینی ہے مگر چونکہ مقام ایسے امور پر مشتمل ہے جو امور وجود شرط کے منافی ہیں اور مقام کا ایسے امور پر مشتمل ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ شرط کا وجود اور وقوع محال ہے اس لئے جس طرح محال کو فرض کیا جاتا ہے اسی طرح اس شرط کے وقوع کو بھی فرض کیا گیا ہے اور محال کو فرض کرنا کسی نہ کسی غرض کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً مقابل کو خاموش کرنے کے لئے یا اس پر الزام قائم کرنے کیلئے یا کلام میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے اسی طرح یہاں شرط کے وقوع کو اس لئے فرض کیا گیا ہے تا کہ مخاطب کو وقوع شرط پر عار دلائی جائے، مثلاً باری تعالیٰ کا ارشاد ہے" افنصرب عنکم الذکر صفحاً ان کنتم قوماً مسرفین" شارح نے انھملکم فنضرب عبارت نکال کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ فنضرب کا فاء عاطفہ ہے اور معطوف علیہ نہملکم مقدر ہے اور ہمزہ استفہام اسی جملہ مقدرہ یعنی نہملکم پر داخل ہے۔

صفحاً کے بعد اعراض کا لفظ لا کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ آیت میں صفح، اعراض کے معنی میں ہے اور ترکیب میں مفعول مطلق واقع ہے یا مفعول لہ واقع ہے یا حال واقع ہے۔ فیمن قراء اِن بالکسر کہہ کر شارح فرما رہے ہیں کہ یہ آیت وقوع شرط پر عار دلانے کی مثال اس وقت ہوگی جبکہ ان حضرات کی قرأت کو اختیار کیا جائے جنھوں نے ان کنتم میں اِن کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ شرطیہ ہوگا اور اسکا جواب محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی" ان کنتم قوماً مسرفین فنضرب عنکم الذکر" اور اگر اَن کو فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے جیسا کہ بعض قراء کا خیال ہے تو اس صورت میں یہ آیت وقوع شرط پر عار دلانے کی مثال نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں یہ نضرب کا مفعول لہ ہوگا اور معنی ہوں گے لانْ کنتم قوماً مسرفین یہ خیال رہے کہ فتحہ کی صورت میں صفحاً مفعول مطلق ہوگا یا حال ہوگا مفعول لہ نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک فعل کیلئے مفعول لہ متعدد نہیں ہوتا ہے۔

الحاصل قرأت بالکسر کی صورت میں مثال کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر تم مسرف ہو اور اللہ کی کتاب اور آیات کا استہزاء کرنے والے ہو تو کیا ہم تم کو چھوڑ دیں اور قرآن اور جو کچھ قرآن میں ہے اس کو تم سے روک لیں" ایسا نہیں ہوگا

''ملاحظہ فرمایئے کفار کا مسرف ہونا ایک یقینی امر ہے مگر اس کے باوجود ان کے اسراف کو بیان کرنے کے لئے حق جل مجدہ نے کلمہ ان ذکر کیا ہے کیونکہ یہاں کفار کو وقوع شرط یعنی وقوع اسراف پر عار دلانا مقصود ہے اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ چونکہ مقام ایسے دلائل اور آیات پر مشتمل ہے جو اس بات پر دال ہیں کہ عاقل آدمی سے اسراف کا صادر ہونا بمنزلہ محال کے ہے اس لئے یہاں اسراف کو محال کی طرح فرض ہی کیا جا سکتا ہے پس یہاں اسرافِ کفار اگرچہ یقینی ہے مگر ان کو اس کے وقوع پر عار دلانے کے لئے کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے۔

و المحال و ان کان مقطوعاً الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ شارح نے فرمایا ہے کہ اسراف کفار محال کے مرتبہ میں ہے اور محال وہ کہلاتا ہے جس کا عدم وقوع یقینی ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ ان اس جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں وقوع شرط اور عدم وقوع شرط دونوں کا یقین نہ ہو یعنی نہ وقوع شرط یقینی ہو اور نہ عدم وقوع شرط یقینی ہو بلکہ دونوں کا احتمال ہو پس جب یہ بات ہے تو اسراف کفار (جو محال کے مرتبہ میں ہے) کو بیان کرنے کے لئے کلمہ ان استعمال نہ کرنا چاہئے تھا حالانکہ مذکورہ آیت میں اسرافِ کفار کو بیان کرنے کے لئے کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ محال کا عدم وقوع چونکہ یقینی ہے اس لئے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے محال کلمہ ان کا محل نہیں ہے یعنی محال کو بیان کرنے کے کلمہ ان کا استعمال نہیں ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی محال کو مشکوک (جس کا نہ عدم یقینی ہوتا ہے اور نہ وجود) کے مرتبہ میں اتار کر اس کے لئے کلمہ ان استعمال کر لیا جاتا ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ مخاطب کی باگ کو ڈھیلا کر کے اور اس کے ساتھ نرمی کا معاملہ کر کے اس کو خاموش اور عاجز کیا جا سکے جیسے باری تعالیٰ کے قول'' **قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین**'' میں یہی صورت اختیار کی گئی ہے اس طور پر کہ رحمٰن یعنی باری تعالیٰ کے لئے ولد کا ہونا محال ہے لیکن اس محال کو جس کا عدم وقوع یقینی ہے مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے مشکوک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس میں کلمہ ان استعمال کر لیا گیا۔ اسی طرح **وان کنتم فی ریب فی مما نزلنا علیٰ عبدنا فاتو بسورۃ من مثلہ**'' میں قرآن پاک کا محل ریب ہونا محال ہے اس کا عدم وقوع یقینی ہے مگر مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے ان کو ڈھیل دیکر اس محال کو مشکوک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور پھر اس میں کلمہ ان استعمال کیا گیا۔

اَوْ تغلیبِ غیرِ المتَّصِفِ بہٖ ای بالشرطِ علی المتصفِ بہٖ کما اذا کان القیامُ قطعی الحصول لزیدٍ غیرَ قطعی بعمرٍ وفتقول لھما ان قمتما کان کذا وقولہٗ تعالیٰ للمخاطبین المرتابینَ وان کنتم فی ریبٍ مما نزَّلنا علیٰ عبدنا یحتمِلُھُما ای یحتملُ اَنْ یکونَ للتوبیخ والتصویرِ المذکورِ واَنْ یکونَ لتغلیبِ غیرِ المرتابینَ علی المرتابینَ لانَّہٗ کانَ فی المخاطَبینَ من یعرِفُ الحقَّ واِنَّما یُنْکِرُ عناداً فجعلَ الجمیعَ کانَّہٗ لا ارْتیابَ لھم۔

ترجمہ: یا غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کے لئے جیسا کہ جب قیام، زید کے لئے قطعی اور یقینی طور پر حاصل ہو، (اور) عمرو کے لئے غیر یقینی طور پر پھر تو ان دونوں سے کہے **ان قمتما کان کذا** (اگر تم دونوں کھڑے ہوئے تو ایسا ہوگا) اور شک کرنے والے مخاطبین کے لئے باری تعالیٰ کا قول **وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا** (اگر تم لوگ قرآن پاک سے متعلق شک میں ہو) دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی توبیخ اور تصویر مذکور کا احتمال رکھتا ہے اور اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کے لئے ہو کیونکہ مخاطبین میں ایسے لوگ بھی تھے جو حق پہچانتے تھے لیکن عناداً انکار کرتے تھے۔ پس باری تعالیٰ نے سب کو ایسا بنا دیا گویا ان کے لئے ارتیاب وشک نہیں ہے۔

تشریح: او کے ذریعہ متن کی سابقہ عبارت عدم جزم پر عطف کیا گیا ہے اور اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ کلمہ ان کو مقام جزم اور یقین میں کبھی اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینا مقصود ہو یعنی ایک چیز کا شرط

کیساتھ اتصاف یقینی اور قطعی ہو یعنی یقینی طور پر متصف بالشرط ہو اور ایک چیز کا شرط کے ساتھ اتصاف یقینی نہ ہو بلکہ مشکوک ہو یعنی غیر متصف بالشرط ہو اور اس اتصاف میں شک ہو پس پہلی چیز یعنی متصف بالشرط کلمہ اِنْ کے استعمال کا موقع نہیں ہے مگر دوسری چیز یعنی غیر متصف بالشرط کلمہ ان کے استعمال کا موقع ہے ایسی صورت میں متکلم غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دیکر اور دونوں کو غیر متصف بالشرط سمجھ کر کلمہ اِنْ استعمال کر لیتا ہے حالانکہ متصف بالشرط کے اعتبار سے یہ مقام، مقام جزم اور یقین ہے مثلاً زید کیلئے قیام کا حصول قطعی اور یقینی ہو اور عمرو کے لئے قطعی نہ ہو بلکہ مشکوک ہو اور پھر متکلم عمرو کو زید پر غلبہ دیکر یوں کہے "ان قمتما کان کذا" ملاحظہ فرمایئے یہاں کلمہ اِنْ غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کیلئے مقام جزم میں استعمال کیا گیا ہے۔

مصنفؒ کتاب فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول " وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا " دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس جگہ کلمہ اِنْ مخاطبین یعنی کفار کو وقوع شرط (وقوع ریب) پر عار دلانے کے لئے ہو اور اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہو کہ ریب کا صدور اور وقوع محال کے مرتبہ میں ہے لہذا مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے محال کی طرح اس کو فرض ہی کیا جا سکتا ہے اور اس آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیکر سب کو غیر مرتابین سمجھ کر ان کے لئے کلمہ اِنْ استعمال کر لیا گیا ہو ۔شارح نے عہد رسالت میں بعض مخاطبین کے غیر مرتاب ہونے پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ عہد رسالت میں بعض لوگ ایسے تھے جو حق کو پہچانتے تھے اور یہ جانتے تھے کہ قرآن پاک کلام الٰہی اور موحیٰ من اللہ ہے مگر از راہ عناد اس کا انکار کرتے تھے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول " فانهم لایکذبونک ولکن الظالمین بآیات الله یجحدون وان فریقا منهم لیکتمون الحق وهم یعلمون سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

وَهٰهُنا بحثٌ وهو انهٗ اِذا جُعِلَ الجميعُ بمنزلةِ غيرِ المرتابينَ كان الشرطُ قطعي الاوقوعِ فلايصحُّ استعمالُ اِنْ فيهِ كما اِذا كان قطعي الوقوعِ لانها اِنَّما تُستعمَلُ في المعاني المحتمِلةِ المشكوكةِ وليسَ المعنىٰ هٰهُنا علىٰ حُدوثِ الارتيابِ في المستقبل ولِهٰذا زعَمَ الكوفيونَ اِنَّ اِنْ هٰهُنا بمعنىٰ اِذْ ونصَّ المبرِدُ والزَّجاجُ على اِنْ لا تُقَلِّبُ كانَ اِلى معنى الاستقبالِ لقوّةِ دلالتهٖ علىٰ معنى المضى فمجرَّدُ التَّغليبِ لا يُصحِّحُ استعمالَ اِنْ هٰهُنا بل لا بدَّ مِنْ اَنْ يقالَ لَمَّا غُلِبَ صارَ الجميعُ بمنزلةِ غيرِ المرتابينَ وصارَ الشرطُ قطعي الانتفاءِ فاستعمِلَ فيهِ اِنْ علىٰ سبيلِ الفرضِ والتقديرِ للتبكيتِ والالزامِ كقولهٖ تعالىٰ فَاِنْ اٰمنوا بمثلِ مآاٰمنتم بهٖ فقدِ اهتَدَوْا وقُلْ اِنْ كان للرَّحْمٰنِ ولدٌ فانا اوَّلُ العابدينَ۔

ترجمہ: اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ جب سب کو غیر مرتابین کے مرتبہ میں بنا دیا گیا تو شرط کا لاوقوع قطعی ہو گیا، لہذا اس میں کلمہ اِنْ کا استعمال کرنا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ (کلمہ اِن کا استعمال کرنا اس وقت صحیح نہیں ہوتا) جبکہ شرط کا وقوع قطعی ہو کیونکہ کلمہ اِنْ معانی محتملہ مشکوکہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہاں آئندہ زمانہ میں شک پیدا ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں اسی وجہ سے اہل کوفہ نے کہہ دیا کہ کلمہ ان یہاں کلمہ اذ کے معنی میں ہے اور مبرد اور زجاج نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کلمہ ان کان کو مستقبل کے معنی کی طرف نہیں بدلتا ہے کیونکہ کان کی دلالت ماضی کے معنی پر قوی ہے پس یہاں صرف تغلیب کلمہ اِنْ کے استعمال کو صحیح نہیں کرتی ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ جب تمام لوگ غیر ماتاب ہو گئے اور شرط کا انتفاء اور لاوقوع قطعی ہو گیا تو اس میں کلمہ ان بطریق فرض مقابل کو خاموش کرنے کے لئے اور اس پر الزام قائم کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول " فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا " اور " قل ان کان للرحمن

ولد فانا اول العابدین" میں ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی پر اعتراض ہے یعنی آیت " ان کنتم فی ریب " میں یہ کہنا کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کے لئے کلمہ ان کا استعمال کیا گیا ہے محل اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ عہد رسالت میں بعض کفار قطعی طور پر مرتاب تھے یعنی قرآن پاک کے کلام الہی ہونے میں قطعی طور پر شک کرنے والے تھے اور بعض کفار قطعی طور پر غیر مرتاب تھے ان کا انکار محض عناد کی وجہ سے تھا پس جب غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیدیا گیا تو وہ سب غیر مرتابین ہو گئے یعنی ان سے عدم صدور عیب اور لاوقوع ریب یقینی ہو گیا اور یقین کے موقع میں خواہ وقوع کا یقین ہو خواہ لاوقوع کا کلمہ ان استعمال نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ کلمہ ان شک اور احتمال کے موقع میں استعمال کیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو آیت مذکورہ میں غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کی وجہ سے کلمہ ان کا استعمال صحیح نہ ہوگا۔

ولیس المعنی ھھنا سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ کلمہ ان اس فعل ماضی کو جس پر داخل ہوتا ہے استقبال کے معنی میں کر دیتا ہے لہذا اس آیت میں حدوثِ ارتیاب زمانہ مستقبل میں ہوگا اور امور مستقبلہ مشکوک ہوتے ہیں یعنی ان میں وقوع اور عدم وقوع دونوں کا احتمال ہوتا ہے اگر چہ یہاں باری تعالیٰ متکلم اور مخاطب ہیں اور باری تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے شک محال ہے لیکن اس سے قطع نظر کہ متکلم کون ہے کلام مستقبل مشکوک ہوتا ہے۔ الحاصل یہاں بھی حدوثِ ارتیاب مشکوک ہوگا اور مشکوک چیز کو بیان کرنے کے لئے چونکہ کلمہ اِن استعمال ہوتا ہے اس لئے یہاں کلمہ ان کا استعمال صحیح ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ آیت ان کنتم میں حدوثِ ارتیاب فی المستقبل نہیں ہے کیونکہ کلمہ ان شرطیہ فعل ماضی کو استقبال کے معنی میں اس وقت کرتا ہے جبکہ وہ فعل ماضی کان نہ ہو اور اگر وہ فعل ماضی کان ہو تو کلمہ اِنْ اس کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ مبرد اور زجاج جیسے آئمہ نحو نے فرمایا ہے کہ کلمہ اِنْ فعل ماضی کان کو استقبال کے معنی میں نہیں کرتا ہے کیونکہ کان کی دلالت ماضی کے معنی پر قوی ہوتی ہے کلمہ ان کے کان پر داخل ہونے کی وجہ سے یہاں چونکہ حدوثِ ارتیاب فی المستقبل ممکن نہیں ہے۔

اسی لئے اہل کوفہ نے کہا ہے کہ یہاں آیت میں کلمہ اِنْ، اذ کے معنی میں ہے فمجرد التغلیب سے شارح نے بحث سابق (ثم ھھنا بحث) کا اعادہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عہد رسالت میں بعض کفار قطعی طور پر مرتاب تھے اور بعض قطعی طور پر غیر مرتاب تھے پس ایسی صورت میں اگر غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیکر سب کو غیر مرتاب سمجھ لیا جائے تو سب قطعی طور پر غیر مرتاب ہوں گے یعنی ان سب سے ریب کا عدم صدور اور عدم وقوع یقینی ہوگا اور یقین کے موقعہ میں کلمہ ان کا استعمال صحیح نہیں ہوتا ہے لہذا یہاں محض تغلیب کی وجہ سے کلمہ ان کے استعمال کو صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہوگا کہ جب سب لوگ غیر مرتابین کے مرتبہ میں ہو گئے اور شرط یعنی ارتیاب کا عدم وقوع قطعی اور یقینی ہو گیا تو مقابل کو خاموش کرنے اور اس پر الزام قائم کرنے کے لئے فرض محال کے طریقہ پر کلمہ ان کا استعمال کیا گیا یعنی ریب جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہے اس کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور کلمہ اِنْ استعمال کیا گیا حاصل یہ کہ یہاں دو تنزیلیں ہیں ایک تو تغلیب کی وجہ سے مرتابین کو غیر مرتابین کے مرتبہ میں اتارنا۔ دوم ریب۔ جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہے اس کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتارنا جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہو اس کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتارنے اور بطریق فرض اس میں کلمہ ان استعمال کرنے کی دو مثالیں شارح علیہ الرحمہ نے ذکر کی ہیں پہلی مثال باری تعالیٰ کا قول "فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا"

ہے ترجمہ اگر وہ ایمان لائے اس کے مثل پر جس پر تم ایمان لائے ہو تو وہ راہ یاب ہو گئے۔ مسلمانوں کو مخاطب کر کے اللہ جل شانہ

نے فرمایا ہے کہ اگر وہ لوگ جو تمہارے دین پر نہیں ہیں حقیقت میں تمہارے دین اور تمہاری کتاب (قرآن) کے مماثل پر ایمان لے آئے تو وہ راہ یاب ہو جائیں گے اور یہ بات مسلم ہے کہ اسلام کے علاوہ دین حق کا ہونا اور قرآن کے علاوہ کتاب حق کا ہونا محال ہے پس آیت میں اس محال اور قطعی الانتفاء کو مشکوک فیہ میں اتارلیا گیا اور علی سبیل الفرض اس میں کلمۂ ان استعمال کرلیا گیا۔ دوسری مثال قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين ہے اس طور پر کہ رحمن کے لئے ولد کا ہونا محال ہے اور اس کا عدم وقوع یقینی ہے پس اس قطعی الانتفاء اور محال کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتارلیا گیا اور بطریق فرض اس میں کلمہ اِنْ استعمال کیا گیا ہے۔

و التغليبُ بابٌ واسعٌ يجرى فى فنونٍ كثيرةٍ كقولهِ تعالىٰ و كانتْ من القانتينَ غُلبَ الذَّكرُ على الاُنثىٰ بان اُجرىَ الصفةُ المشتركة بينهما علىٰ طريقةِ اجرائها على الذُّكور خاصة فانَّ القنوتَ مما يوصفُ بهٖ الذكور و الاناث ولٰكن لفظ قانتينَ انما يجرى على الذكور فقط و نحو قولهٖ تعالىٰ بل انتم قومٌ تجهلونَ غُلبَ جانب المعنىٰ على جانب اللفظِ لان القياس يجهلونَ بياءِ الغيبةِ لانَّ الضمير عائدٌ الى قوم و لفظ الغائبِ لكونهٖ اسماً مظهراً لكنهُ فى المعنىٰ عبارةٌ عن المخاطبينَ فغُلبَ جانبُ الخطاب علىٰ جانبِ الغيبةِ ۔

ترجمہ: اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو بہت سے فنون میں جاری ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول و كانت القانتين (اسمیں) مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیا گیا اس طور پر کہ ان دونوں میں جو صفت مشترک ہے اسکو (مؤنث پر) اسی طرح جاری کیا گیا ہے جس طرح وہ مذکر پر جاری ہوتی ہے کیونکہ قنوت ان چیزوں میں سے ہے جس کیساتھ مذکر اور مؤنث دونوں کو متصف کیا جاتا ہے لیکن لفظ قانتین صرف مذکر پر جاری ہوتا ہے اور جیسے باری عزاسمہ کا ارشاد ہے بل انتم قوماً تجهلون (اس میں) جانب معنیٰ کو جانب لفظ پر غلبہ دیا گیا ہے اسلئے کہ قیاس یاء غیبت کیساتھ یجہلون ہے کیونکہ ضمیر لفظ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب ہے لیکن معنیً مخاطبین مراد ہیں پس جانب خطاب کو جانب غیبت پر غلبہ دیدیا گیا۔

تشریح: تغلیب کہتے ہیں دو معلوموں میں سے ایک کو دوسرے پر اطلاق لفظ میں ترجیح دینا یعنی اگر ایک معلوم کو تعبیر کرنے کے لئے ایک لفظ ہو اور ایک کو تعبیر کرنے کے لئے دوسرا لفظ ہو پھر ایک معلوم کو دوسرے معلوم پر ترجیح دیکر دونوں کو ایک لفظ سے تعبیر کر دیا گیا ہو تو یہ تغلیب کہلائے گی۔

بہر حال مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تغلیب کا باب بہت وسیع ہے کسی ایک نوع کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مختلف قسم کی تراکیب اور اسالیب میں تغلیب جاری ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول و كانت من القانتين میں مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیا گیا ہے اس طور پر کہ قنوت مذکر بھی صفت واقع ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے رجلٌ قانتٌ اور مؤنث کی بھی صفت واقع ہوتا ہے چنانچہ امرأة قانتةٌ کہا جاتا ہے۔ الحاصل قنوت ایسی صفت ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں کے درمیان مشترک ہے لیکن قانتین یعنی واو، نون اور یاء، نون کے ساتھ صیغۂ جمع صرف مذکر کے لئے آتا ہے مؤنث کے لئے نہیں آتا مؤنث کے لئے تو الف، تاء کے ساتھ آتا ہے مگر اس کے باوجود مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیکر قانتین مذکر کے صیغہ کا جس طرح ذکور اور مردوں پر اطلاق کیا گیا ہے اسی طرح حضرت مریم علیہا السلام جو ایک عورت ہیں ان پر بھی اطلاق کیا گیا ہے اسی طرح باری تعالیٰ کے قول بل انتم قوم تجہلون میں جانب معنیٰ کو جانب لفظ پر غلبہ دیا گیا۔ اور جانب معنیٰ کی رعایت کرتے ہوئے خطاب اور حاضر کا صیغہ استعمال کرلیا گیا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ یہاں قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ تجہلون غائب کا صیغہ ہونا چاہئے کیونکہ اس کی ضمیر لفظ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب ہے اور غائب کے لئے ضمیر غائب لائی جاتی ہے نہ کہ ضمیر خطاب لہذا تجہلون یاء

غیبت کے ساتھ ہونا چاہئے تھا لیکن معنی کے اعتبار سے قوم سے مخاطب مراد ہیں یعنی اس جگہ قوم کا مدلول ذواتِ مخاطبہ ہیں اس طور پر کہ قوم انتم کی خبر ہے اور خبر مبتداء پر محمول ہوتی ہے اور معنیٰ مبتداء کا عین ہوتی ہے یعنی جو مدلول مبتداء کا ہوتا ہے وہی خبر کا بھی مدلول ہوتا ہے پس جس طرح انتم خطاب ہے اسی طرح معنی اور مدلول کے اعتبار سے قوم بھی مخاطب ہوگی غائب نہ ہوگی۔ حاصل یہ کہ قوم کی دو جہتیں ہیں جہت غیبت اور جہت خطاب۔ اول تو لفظوں کے اعتبار سے ہے اور دوم معنی کے اعتبار سے پس جہت خطاب کو جہت غیبت پر اور جہت معنی کو جہت لفظ پر ترجیح اور غلبہ دیکر تجہلون صیغہ خطاب استعمال کیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ جہت خطاب اور جہت معنی کو ترجیح کیوں دیگئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ خطاب، غیبت کی بہ نسبت اشرف اور ادل ہوتا ہے اور معنی کی جانب لفظ کی جانب کے مقابلہ میں اقوی اور اکمل ہوتی ہے۔

وَمِنْهُ ای من التغلیبِ اَبَوانِ للابِ والاُمّ ونحوِهٖ کالعُمَرَینِ لابی بکرٍ و عمرَ والقمرینِ للشمسِ والقمر وذلک بانْ یُغلَّب احدُ المصاحبینِ اوِ المتشابهینِ علی الأخرِ بانْ یجعل الأخرُ متَّفقا له فی الاسمِ ثمَّ یثنی ذلک الاسم ویقصدُ الیهما جمیعاً فمثلُ ابوانِ لیس من قبیلِ قولهٖ تعالیٰ وکانت من القانتین کما توهَّمهُ بعضهم لانّ الابوةَ لیس صفةً مشترکة بینهما کالقنوتِ فالحاصل انّ مخالفة الظاهر فی مثلِ القانتین من جهةِ الهیئةِ والصیغةِ وفی مثل ابوان من جهةِ المادةِ وجوهرِ اللفظِ بالکلیةِ۔

ترجمہ: اور تغلیب کے قبیلہ سے ابوان ماں باپ کے لئے ہے اور اس کے مثل جیسے عمرین، ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کے لئے اور قمرین، چاند اور سورج کیلئے ہے اور اس تغلیب کی صورت یہ ہے کہ دو مصاحب یا دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر غلبہ دیا جائے، اس طور پر کہ دوسرے کو اسم میں اس کا متفق کر دیا جائے پھر اس اسم کو تثنیہ بنا کر ذکر کیا جائے اور دونوں کا ارادہ کیا جائے پس ابوان باری تعالیٰ کے قول و کانت من القانتین کے قبیل سے نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے اس لئے کہ ابُوّت ایسی صفت نہیں ہے جو ماں باپ کے درمیان مشترک ہو جیسا کہ قنوت صفتِ مشترکہ ہے۔ پس حاصل یہ ہے کہ قانتین میں ظاہر کی مخالفت، ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے اور ابوان میں مادہ اور جوہر لفظ کے اعتبار سے ہے بالکلیہ۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ تغلیب کے قبیلہ سے ابوان بھی ہے جو ماں اور باپ کیلئے ہے اور عمرین بھی ہے جس سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ مراد ہیں اور قمرین بھی ہے جو چاند اور سورج کیلئے بولا جاتا ہے اور اس تغلیب کی صورت یہ ہے کہ دو مصاحب چیزوں میں سے ایک کو یا دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر اس طرح غلبہ دیا جائے کہ دوسری چیز کی پہلی کے نام اور اسم میں موافق کر لیا جائے اور پھر اس اسم کا تثنیہ بنا کر ذکر کر دیا جائے یعنی بصورتِ تثنیہ اس اسم کا دونوں پر اطلاق کیا جائے اور اس اسم سے دونوں کا ارادہ کیا جائے مثلاً اب اور ام میں ام کو اسم میں اب کے موافق کیا گیا یعنی ام کیلئے بھی اب ہی کا لفظ تجویز کیا گیا اور پھر اب کا تثنیہ لاکر ابوان ذکر کیا گیا اور ابوان سے باپ اور ماں دونوں کا ارادہ کیا گیا۔ اسی طرح عمرین اور قمرین کا حال ہے علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ ابوان، و کانت من القانتین کے قبیلہ سے نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے یعنی جس طرح کی تغلیب قانتین میں ہے ابوان میں اس طرح کی تغلیب نہیں ہے اس لئے کہ قنوت ایسی صفت ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں میں مشترک ہے یعنی قنوت مذکر کی صفت بھی واقع ہوتا ہے (رجل قانت) اور مؤنث کی صفت بھی واقع ہوتا ہے (امرأة قانتة) لیکن ابوت (باپ ہونا) ماں اور باپ کے درمیان صفت مشترکہ نہیں ہے اسلئے کہ ابوت باپ کی صفت تو واقع ہوتا ہے۔ ماں کی صفت واقع نہیں ہوتا۔ حاصل یہ کہ قانتین میں مخالفتِ ظاہر ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے یعنی مذکر اور مؤنث ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مخالف ہیں کہ مذکر کی ہیئت قانتین ہے اور مؤنث کی ہیئت

قانتات ہے اور قانتین اور قانتات کی ہیئت میں مخالفت اور تغائر اظہر من الشمس ہے لیکن مادہ اور ذات لفظ کے اعتبار سے کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ مذکر اور مؤنث دونوں کی صفت قنوت واقع ہوتا ہے۔ اسکے برخلاف ابوان کہ اسمیں مذکر اور مونث ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور مادہ اور ذات لفظ کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ ہیئت کے اعتبار سے اسلئے کہ اب کے صیغہ جمع کی ہیئت آباء ہے اور اُم کے صیغۂ جمع کی ہیئت امہات ہے اور مادہ کے اعتبار سے اسلئے کہ اب کا مادہ ام کے مادہ کا غیر ہے۔

ولِکونهما ای اِنْ و اِذا لتعلیقِ امرٍ هو حصولُ مضمونِ الجزاءِ بغیرہٖ یعنی حصولَ مضمونِ الشرط فی الاستقبالِ متعلقٌ بغیرہٖ علیٰ معنی انهٗ یجعل حصولُ الجزاءِ مترتّباً ومتعلقاً علی حصولِ الشرطِ فی الاستقبالِ ولایجوز ان یتعلقَ بتعْلیقِ امرٍ لانّ التعلیق انما هو فی زمانِ التکلمِ لا فی الاستقبالِ الا تریٰ انَّکَ اِذا قلتَ اِنْ دخلْتِ الدارَ فانتَ حُرٌّ فقد علَّقْتَ فی هذہِ الحالِ حریَّته علی دخولِ الدارِ فی الاستقبالِ کان کل من جملتی کلٍ منهما ای مِن اِن واِذا یعنی الشرطَ و الجزاءَ فعلیةً استقبالیةً امَّا الشرطُ فلانه مفروضُ الحصولِ فی الاستقبالِ فیمتنع ثبوته ومضیُّهٗ وامَّا الجزاء فلان حصوله معلقٌ علی حصولِ الشرطِ فی الاستقبالِ و یمتنع تعلیق حصولِ الحاصلِ الثابتِ علی حصولِ ما یحصل فی المستقبلِ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ وہ دونوں یعنی اِن اور اِذا ایک امر یعنی مضمونِ جزاء کے حصول کو آئندہ زمانہ میں اس کے علاوہ پر یعنی آئندہ زمانہ میں مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے ہیں، فی الاستقبال غیرہ سے متعلق ہے بایں معنی کہ حصولِ جزاء کو حصول شرط فی الاستقبال پر مرتب اور معلق کیا جاتا ہے اور (فی الاستقبال) تعلیق امر سے متعلق نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ تعلیق زمانہ تکلم میں ہوتی ہے نہ کہ زمانہ استقبال میں کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جب تو نے اِن دخلت الدار فانت حرٌ کہا تو ،تو نے اس وقت میں اس کی آزادی کو معلق کیا ہے آئندہ زمانہ میں اس کے گھر میں داخل ہونے پر، ان اور اذا کے ہر دو جملوں یعنی شرط اور جزاء میں سے ہر ایک فعلیہ استقبالیہ ہوگا بہر حال شرط تو اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے لہذا اس کا ثابت ہونا اور ماضی ہونا ممتنع ہوگا اور بہر حال جزاء تو اس کا حصول، حصولِ شرط فی الاستقبال پر معلق ہے اور حاصل شدہ اور ثابت شدہ کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی ممتنع اور محال ہے۔

تشریح: اس جگہ فاضل مصنف نے علت (لکونهما) کو معلول (کان کل من جملتی الخ) پر مقدم کیا ہے حالانکہ ترتیب میں معلول پہلے مذکور ہوتا ہے اور علت بعد میں اس کی وجہ یہ ہے تاکہ حکم معلل اول وہلہ میں سامع کے ذہن میں واقع ہو جائے کیونکہ وہ حکم معلل جو اول وہلہ میں سامع کے ذہن میں واقع ہوتا ہے اس حکم کی بہ نسبت اثبت اور اوقع فی النفس ہوتا ہے جس کی علت کا انتظار کیا جاتا ہو اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ اِنْ اور کلمہ اذا دونوں چونکہ مضمون جزاء کے حصول کو مضمونِ شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق کرنے کے لئے آتے ہیں اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک کے دونوں جملوں (شرط و جزاء) میں سے ہر ایک جملہ فعلیہ استقبالیہ ہوگا نہ اسمیہ ہوگا نہ ماضویہ اور نہ حالیہ یعنی دونوں جملوں کو فعل مضارع سے شروع کیا جائے گا اور مضارع میں استقبال کے معنی ہوں گے جیسے ان تجیٔ اکرمک اور اذا تجیٔ اکرمک۔ متن کی عبارت میں امر سے مراد مضمون جزاء کا حصول ہے اور بغیرہ کا باء علٰی کے معنی میں ہے اور غیر سے مراد مضمون شرط کا حصول ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ فی الاستقبال غیرہ سے متعلق ہے تعلیق امر سے متعلق نہیں ہے یعنی مضمون شرط کا حصول آئندہ زمانہ میں ہوتا ہے تعلیق آئندہ زمانہ میں نہیں ہوتی تعلیق (معلق کرنا) تو زمانہ تکلم اور زمانہ حال میں ہوتی ہے مثلاً اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت حرٌ کہا

تو اس نے اسی زمانہ تکلم میں غلام کی آزادی کو اس کے آئندہ زمانہ میں گھر میں داخل ہونے پر معلق کیا ہے یعنی معلق کرنے کا زمانہ حال اور زمانہ تکلم ہے لیکن مضمون شرط کے حصول کا زمانہ آئندہ زمانہ ہے جس پر مضمون جزاء کے حصول کو معلق کیا گیا ہے۔ الحاصل کلمہ ان اور کلمہ اذا دونوں چونکہ مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق کرنے کے لئے آتے ہیں اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک کے دونوں جملے (شرط و جزاء) فعلیہ استقبالیہ ہوں گے جملہ شرط تو فعلیہ استقبالیہ اس لئے ہوگا کہ اس کا حصول ہی آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے اور جب اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے تو اس کا ثبوت یعنی اسمیہ ہونا اور اس کا ماضی ہونا یعنی ماضویہ ہونا دونوں ممتنع ہوں گے اور جملہ جزاء فعلیہ استقبالیہ اس لئے ہوگا کہ جزاء کا حصول شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق ہے اب اگر جملہ جزاء فعلیہ ماضویہ ہوگا تو زمانہ ماضی میں حاصل شدہ چیز کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا لازم آئے گا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی اور اگر جملہ جزاء فعلیہ حالیہ یا اسمیہ ہوگا تو فی الحال اور موجودہ زمانہ میں ثابت شدہ چیز کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا لازم آئے گا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی اور اگر جملہ جزاء فعلیہ حالیہ یا اسمیہ ہوگا تو فی الحال اور موجودہ زمانہ میں ثابت شدہ چیز کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا لازم آئے گا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی اور یہ دونوں باتیں ممتنع اور محال ہیں لہذا جملہ جزاء نہ ماضویہ ہوگا اور نہ اسمیہ اور نہ حالیہ ہوگا بلکہ فعلیہ استقبالیہ ہوگا آپ جملہ جزاء کے فعلیہ استقبالیہ ہونے پر یہ بھی دلیل دے سکتے ہیں کہ معلق کا زمانہ معلق علیہ کے زمانہ سے پہلے نہیں ہوتا بلکہ بعد میں ہوتا ہے لہذا جب معلق علیہ یعنی جملہ شرط کا زمانہ، زمانہ استقبال ہوتا ہے تو جملہ جزاء کا زمانہ، بدرجہ اولیٰ زمانہ استقبال ہوگا۔

وَلا يُخالِفُ ذٰلِکَ لفظاً الا لنكتةٍ لامتناع مخالفةِ مقتضی الظّاهرِ منْ غيرِ فائدةٍ وقوله لفظاً اشارةٌ الی انَّ الجُملتينِ وانْ جُعلت كلتاهما او احدٰهما اسمية او فعلية ماضيةً فالمعنیٰ علی الاستقبالِ حتی انَّ قولنا انْ اكرمتنی الاٰن فقد اكرمتکَ امس معناه ان تعتد باكرامکَ ايایَ الاٰنَ فاعتدُّ باكرامی اياکَ امسِ۔

ترجمہ: اور لفظاً اس کے خلاف نہیں ہوگا مگر کسی نکتہ کی وجہ سے کیونکہ فائدہ مقتضی ظاہر کی مخالفت ممتنع ہے اور ماتن کے قول لفظاً سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دونوں جملوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو اگرچہ اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ کر لیا گیا تو بھی معنیٰ استقبال ہی کے رہیں گے حتیٰ کہ ہمارے قول ان اکرمتنی الاٰن فقد اکرمتک امس کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو اپنے اس وقت کے میرے اکرام کو شمار میں لائے گا تو میں نے کل گذشتہ جو تیرا اکرام کیا تھا میں بھی اس کو شمار میں لاؤں گا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لفظوں میں بلا فائدہ اس کے مخالف نہیں ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ لفظاً شرط اور جزاء میں سے کوئی ایک یا دونوں بغیر کسی نکتہ اور فائدہ کے فعلیہ استقبالیہ کے مخالف ہوں ہاں اگر فعلیہ استقبالیہ کے خلاف یعنی اسمیہ یا ماضویہ لانے پر کوئی نکتہ موجود ہو تو اس وقت فعلیہ استقبالیہ کے خلاف لایا جا سکتا ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ ظاہر حال اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ لفظ اور معنی میں موافقت ہو یعنی جس طرح شرط و جزاء کا معنیٰ استقبالیہ ہونا ضروری ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہو جائے گا اسی طرح لفظاً بھی استقبالیہ ہونا چاہئے الحاصل لفظ اور معنی کے درمیان موافقت کی رعایت مقتضی ظاہر حال ہونے کی وجہ سے عین بلاغت ہے لہذا بغیر کسی نکتہ اور فائدے کے اس موافقت سے عدول نہیں کیا جائے گا کیونکہ باب بلاغت میں مقتضی ظاہر حال سے بغیر کسی نکتہ کے عدول کرنا ممنوع ہے شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے اپنے قول لفظاً سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر کسی نکتہ کی وجہ سے شرط اور جزاء دونوں جملوں کو یا کسی ایک جملہ کو اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ لایا بھی گیا تو یہ صرف لفظاً اسمیہ، یا فعلیہ ماضیہ ہوگا معنی استقبالیہ ہی ہوگا یعنی معنی کے اعتبار سے زمانہ استقبال ہی کے لئے ہوگا مثلاً اگر کسی نے یہ کہا ان اکرمتنی الاٰن فقد اکرمتک امس یعنی دونوں جملوں کو لفظاً فعلیہ ماضیہ ذکر کیا گیا تو دونوں جملے معنی میں استقبال ہی کے

ہوں گے چنانچہ معنی یہ ہوں گے کہ تو نے میرا آج جو اکرام کیا ہے اگر تو اس کو شمار کرے گا اور اس کے ذریعہ مجھ پر احسان جتلائے گا تو کل گذشتہ میں نے جو تیرا اکرام کیا تھا میں بھی اس کو شمار کروں گا اور اس کے ذریعہ احسان جتلاؤں گا۔

وقد یُستعمَلُ اِنْ فی غیرِ الاستقبالِ قیاساً مُطَّرِداً معَ کانَ نحوُ وَاِنْ کُنتُمْ فی رَیبٍ اَیْ وَاِنْ کُنتُمْ فیْ شکٍّ کمَا وکذا اِذا جِیَ بها فی مَقامِ التَّاکِیْدِ بعدَ واوِ الحالِ لِمُجَرَّدِ الوصْلِ والرَّبْطِ دونَ الشرْطِ نحوُ زیدٌ وَاِنْ کَثُرَ مالُهٗ بَخِیْلٌ وعمروٌ واِنْ اُعْطِیَ جاهاً لئیمٌ وفی غیرِ ذٰلکَ قلیلاً کقولهٖ فیا وطَنیْ اِنْ فاتنی بکَ سابقٌ من الدَّهرِ فلْیُنْعَمْ لساکنِکَ البالُ۔

ترجمہ: اور کلمہ ان فعل کانَ کے ساتھ غیر استقبال میں قیاساً عام طور پر استعمال کیا جاتا ہے جیسے وان کنتم فی ریب "یعنی اگر تم شک میں ہو جیسا کہ گذر چکا اسی طرح کلمہ ان کو جب واوِ حالیہ کے بعد تاکید کے موقعہ پر محض وصل اور ربط کے لئے لایا جائے نہ کہ شرط کے لئے جیسے زید اگر چہ اس کا مال زیادہ ہے بخیل ہے اور عمرو اگر چہ اس کو عہدہ دیدیا گیا کمینہ ہے اور اس کے علاوہ میں کم، جیسے شاعر کا قول اے میرے وطن اگر تیرے اندر میرے رہنے کو گذرے ہوئے زمانہ نے فوت کر دیا تو تیرے اندر رہنے والے کا دل خوش رہے۔

تشریح: علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ فعل کان کے ساتھ کلمہ اِن عام طور پر غیر استقبال میں یعنی حقیقۃً (لفظاً اور معنیً) ماضی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے وان کنتم فی ریب میں فعل کان لفظاً اور معنیً دونوں حیثیتوں سے ماضی ہے مگر اس کے باوجود اس کے ساتھ کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے اسی طرح اگر کلمہ ان واو حالیہ کے بعد تاکید حکم کے موقعہ میں محض ربط اور وصل کے لئے لایا گیا ہو اور شرط اور تعلیق کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو بھی اس کو فعل ماضی کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے جیسے **زید وان کثر ماله بخیل اور عمرو وان اعطی جاها لئیم**، میں کلمہ ان فعل ماضی کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے اور ان دو موقعوں کے علاوہ میں کلمہ ان فعل ماضی کے ساتھ کم استعمال کیا جاتا ہے یعنی ان دو موقعوں کے علاوہ میں کلمہ ان باوجود یکہ شرط کے لئے ہے غیر استقبال (ماضی) میں استعمال تو ہوتا ہے مگر کم استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابوالعلیٰ معری کے قول **فیا وطنی ان فاتنی بک سابق من الدهر فلینعم لساکنک البال** میں کلمہ ان ایسے فعل ماضی (فات) کے ساتھ مستعمل ہے جو لفظاً بھی ماضی ہے اور معنیً بھی ماضی ہے اور کلمہ ان شرط کے لئے ہے اور اس کا جواب فلا لوم علیَّ محذوف ہے فلیُنعم یا کے ضمہ اور عین کے فتحہ کے ساتھ مجہول پڑھا گیا ہے مگر معنی میں معروف کے ہیں بعض حضرات نے یا اور عین کے فتحہ کے ساتھ معروف ہی پڑھا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ابوالعلاء وطن چھوڑنے پر حزن وملال اور حسرت وافسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے اے میرے وطن گذشتہ زمانے سے اگر تیرے اندر میرے قیام اور سکونت کو فوت کر دیا ہے اور میرے لئے تیرے اندر قیام آسان نہیں رہا اور میرے علاوہ دوسرے لوگ آکر تجھ میں بس گئے تو مجھ پر کوئی ملامت نہیں ہے کیونکہ میں نے تجھ کو مجبوراً چھوڑا ہے تجھ میں کوئی عیب نہیں ہے لہذا میں تو دعا ہی کرتا ہوں کہ تیرے اندر رہنے والوں کا دل خوش رہے۔

(**فوائد**) جس طرح کبھی کلمہ ان ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسا کہ بیان کیا گیا اسی طرح کلمہ اذا بھی ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے "**حتی اذا ساوی بین الصدفین**" میں اذا فعل ماضی ساویٰ کے ساتھ استعمال ہوا ہے جو لفظاً اور معناً دونوں طرح ماضی ہے کلمہ اذا استمرار کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے **اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا** میں کلمہ اذا استمرار کے لئے مستعمل ہے مطلب یہ ہے کہ منافقین کی ہمیشہ کی عادت یہ ہے کہ وہ جب بھی مومنین سے ملیں گے تو اپنے مومن ہونے کا دعویٰ کریں گے حالانکہ ایمان کا ذرہ بھی ان کے پاس نہیں ہے۔

ثُمَّ اَشارَ اِلی تفصیلِ النُّکتۃِ الداعیۃِ الی العدولِ عن لفظِ الفعلِ المستقبلِ بقولہٖ کابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل لقوۃ الاسباب المتأخذۃِ فی حُصُولہٖ نحوُ اِنْ اشترینا کان کذا حال انعقاد اسباب الاشتراء او کونِ ماھو للوقوعِ کالواقعِ ھذا عطفٌ علی قوۃِ الاسبابِ وکذا المعطوفَاتُ بعد ذٰلک لانھا کلُّھا عِللٌ لابرازِ غیر الحاصلِ فی معرضِ الحاصلِ علی ما اشارَ الیہِ فی اظھارِ الرَّغبۃِ ومَنْ زعم انھا کلھا عطف علی ابراز غیرِ الحاصِلِ فی معرض الحاصل فقدسھا سھوًا ظاھراً اوِ التَّفاؤُلِ او اظھارِ الرَّغبۃِ فی وقوعِ الشرطِ نحو ان ظَفِرْتَ بحسن العاقبۃِ فھو المرامُ ھذا یصلحُ مثالاً للتفاؤل ولاظھارِ الرغبۃ ولما کان اِقتضاء اظھار الرغبۃ ابراز غیرِ الحاصلِ فی معرض الحاصل یحتاج الی بیان مَّا اشار الیہ بقولہٖ فان الطالب اذا عظمت رغبتہ فی حصولِ امرٍ یکثرُ تصوُّرُہٗ ایْ الطالبِ ایاہ ایْ ذٰلک الامر فربما یخیل ذٰلک الامرُ اِلیہِ ایْ اِلی ذٰلکَ الطالبِ حاصلاً فیعبر عنہ بلفظِ الماضی۔

ترجمہ: پھر ماتن نے اپنے قول کابراز غیر الحاصل سے اس نکتہ کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے جو لفظ فعل مستقبل سے عدول کا مقتضی ہے جیسے غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا ان اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے جن کو اس کے حصول کے سلسلہ میں اختیار کیا گیا ہے جیسے اسباب اشتراء کے موجود ہونے کے وقت "ان اشترینا کان کذا" (کہا جائے، یا اس چیز کے جو وقوع کے لئے ہے واقع کے مانند ہونے کی وجہ سے یہ قوت اسباب پر معطوف ہے اور ایسے ہی اس کے بعد کے معطوفات اسلئے کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علتیں ہیں (جیسا کہ) ماتن نے اظہار رغبت میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور جن لوگوں نے کہا کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر معطوف ہیں تو انھوں نے بڑی غلطی کی ہے یا تفاؤل کیلئے یا وقوع شرط میں رغبت ظاہر کرنے کیلئے جیسے اگر میں حسن خاتمہ سے کامیاب ہو گیا تو یہی مقصود ہے یہ تفاول اور اظہار رغبت دونوں کی مثال ہو سکتی ہے، چونکہ اظہار رغبت کا ابراز غیر الحاصل فی معرفض الحاصل کو مقتضی ہونا قدرے تفصیل کا محتاج ہے اس لئے مصنف نے اس کی طرف اپنے قول فان الطالب الخ اشارہ کیا ہے کیونکہ جب طالب کی رغبت کسی چیز کے حصول میں زیادہ ہو جاتی ہے تو طالب کو اس چیز کا تصور بھی بہت زیادہ رہتا ہے پس بسا اوقات اس طالب کو اس چیز کا ایسا خیال ہو جاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہو چکی چنانچہ وہ اس کو لفظ ماضی سے تعبیر کر دیتا ہے۔

تشریح: شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا ہے کہ ماتنؒ اپنے قول ابراز الخ سے اس نکتہ کے سبب کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں جو نکتہ لفظ فعل مستقبل سے لفظ ماضی کی طرف عدول کا داعی اور مقتضی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ اِن اور اذا کا لفظ فعل مستقبل کے ساتھ استعمال کے بجائے لفظ ماضی کیساتھ استعمال اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ غیر حاصل چیز کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا مقصود ہو اور یہ ابراز کبھی تو اس وقت ہوتا ہے جبکہ غیر حاصل چیز کے حصول کے سلسلہ میں قوی اسباب جمع ہوں مثلاً کسی چیز کو خریدنے کیلئے جس قدر اسباب درکار ہوں وہ سب مہیا ہوں یعنی بازار میں وہ چیز کثرت کیساتھ موجود ہو جس خرید کرنے کا ارادہ ہو اور خریدار کم ہوں، مشتری کے پاس روپے بھی ہوں اور بیچنے والے بیچنا بھی چاہتے ہوں پس جب خرید کرنے کے یہ تمام اسباب موجود ہوں مگر خریداری نہ کی ہو تو اس غیر حاصل شراء کو حاصل کی صورت میں ظاہر کرنے کیلئے کلمہ ان کیساتھ لفظاً ماضی کا صیغہ لا کر " اِنْ اشترینا کان کذا " کہدیا جاتا ہے اور کبھی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے معنی مستقبل کو ماضی کیساتھ جملہ شرطیہ لا کر اسلئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایک واقع ہونے والی چیز کو واقع کے مرتبہ میں فرض کر لیا گیا ہے جیسے بیمار کا قول "اِن متّ کان کذا و کذا" اگر میں مر گیا تو ایسا اور ایسا ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت یعنی کون ماھو للوقوع کالواقع قوت اسباب پر معطوف ہے اسی طرح بعد میں آنے والے معطوفات یعنی تفاؤل اور اظہار رغبت قوت اسباب پر معطوف ہیں کیونکہ یہ سب (قوت اسباب، کون ماھو للوقوع کالواقع، تفاؤل، اظہار رغبت) ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علتیں ہیں جیسا کہ اظہار رغبت کے ذیل میں خود مصنفؒ نے فان الطالب اذا عظمت سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اظہار رغبت ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علت ہے اور جب اظہار رغبت ابراز کی علت ہے تو تفاؤل اور کون ماھو للوقوع کالواقع بھی ابراز کی علتیں ہوں گی حاصل یہ کہ فعل ماضی کے ساتھ کلمہ اِن اور اذا کے استعمال کا نکتہ تو صرف ایک ہے یعنی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل مگر اس نکتہ کے اسباب اور علتیں چار ہیں (۱) قوتِ اسباب (۲) کون ماھو (۳) تفاؤل (۴) اظہار رغبت۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر معطوف ہیں اور کلمہ ان اور اذا کے ساتھ فعل ماضی کے استعمال کرنے کے نکتے ہیں مگر ان حضرات کا یہ خیال غلط ہے جیسا کہ مصنف کے اشارہ سے واضح ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادے سے معنی مستقبل کو ماضی کے ساتھ جملہ شرطیہ لا کر اس لئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ وہاں تفاؤل مقصود ہوتا ہے اور اس ابراز میں تفاؤل اس چیز کا ذکر کرنا ہے جو سامع کو خوش کر دے اس طور پر کہ سامع جب کسی چیز کی آرزو کرے اور متکلم اس کو ایسے صیغہ (ماضی) سے تعبیر کرے جو اس کے حصول کی خبر دیتا ہو تو اس سے سامع یقیناً خوش ہوگا اور اسی کا نام ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل ہے۔ الحاصل ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کبھی تفاؤل کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی متکلم وقوع شرط کے سلسلے میں اپنی رغبت ظاہر کرنے کے لئے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادے سے فعل مستقبل سے فعل ماضی کی طرف عدول کرتا ہے یعنی کلمہ اِن کے ساتھ فعل مستقبل کی جگہ فعل ماضی ذکر کرتا ہے جیسے ان ظفرت بحسن العاقبة فهو المرام شارح کہتے ہیں کہ یہ کلام تفاؤل اور اظہار رغبت دونوں کی مثال بن سکتا ہے ظفرت کو اگر تؔ کے فتحہ کے ساتھ صیغہ مخاطب پڑھا جائے تو یہ تفاؤل کی مثال ہوگا معنی ہوں گے اگر تو حسن خاتمہ کے ساتھ کامیاب ہوگیا تو یہ ہی مقصود ہے اور اگر ضمہ کے ساتھ متکلم کا صیغہ پڑھا جائے تو اظہار رغبت کی مثال ہوگا معنی ہوں گے اگر میں حسنِ خاتمہ کے ساتھ کامیاب ہوگیا تو یہ شی مقصود ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ اظہار رغبت کا ابراز غیر حاصل فی معرضِ الحاصل کو مقتضی ہونا چونکہ خفاء کی وجہ سے ایک گونہ تفصیل کا محتاج تھا اس لئے مصنفؒ نے بذاتِ خود اس کی علت ذکر فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اظہار رغبت، ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کو اس لئے چاہتا ہے کہ طالب کی نظر میں جب کسی چیز کی رغبت زیادہ ہو جاتی ہے تو بسا اوقات یہ چیز ایسی متصور اور متخیل ہو جاتی ہے اور ایسی معلوم ہونے لگتی ہے گویا حاصل ہوگئی لہذا اس غیر حاصل چیز کو حاصل شدہ ظاہر کرنے کے لئے ماضی کے ساتھ تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَعَلَيهِ اىْ علىٰ استعمال الماضى معَ اِنْ لاظهارِ الرغبةِ فى الوقوعِ وردَ قوله تعالىٰ ولا تكرهو فتياتكم على البغاءِ اِنْ اَرَدْنَ تحصُّناً حيثُ لم يقل اِنْ يُرِدْنَ۔

ترجمہ: اور وقوع شرط میں اظہار رغبت کے لئے کلمہ ان کے ساتھ ماضی کے استعمال پر باری تعالیٰ کا قول وارد ہوا ہے (جس کا ترجمہ یہ ہے) اور اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاکدامنی کا ارادہ رکھیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اِنْ يُرِدْنَ نہیں کہا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وقوعِ شرط میں اظہار رغبت کی وجہ سے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے کلمہ ان کے ساتھ فعل ماضی کو استعمال کرنے کے قبیل سے باری تعالیٰ کا یہ قول بھی ہے ولا تكرِهوا فتياتكمْ على البغاءِ اِن اَردْنَ تحصُّناً اس آیت میں نہی عن الاکراہ (لاتکرہوا) جو باندیوں کے ارادۂ عفت پر معلق ہے استقبالی ہے پس جب جزاء استقبالی ہے تو شرط یعنی ان کا ارادہ

تحصن بھی استقبالی ہوگا لہذا اس معنی مستقبل کو تعبیر کرنے کے لئے مستقبل کا صیغہ یعنی ان یردن لانا چاہئے تھا مگر مستقبل کا صیغہ نہیں لایا گیا بلکہ ماضی کا صیغہ اِنْ اَرادنَ لایا گیا ہے تا کہ یہ بات ظاہر ہو جائے کہ باری تعالیٰ کو وقوع شرط یعنی ان کے ارادہ تحصن کی طرف رغبت ہے یہاں یہ اعتراض ہے کہ وقوع شرط میں اظہار رغبت کی اس مثال کو فاضلِ مصنف نے وعلیہ کہہ کرالگ کر کے کیوں ذکر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سابقہ مثال اور اس مثال میں تفاوت ہے وہ یہ کہ سابقہ مثال میں متکلم انسان ہے اور اس مثال میں متکلم باری تعالیٰ ہیں اور باری تعالیٰ رغبت سے منزہ ہیں۔لہذا باری تعالیٰ کے حق میں رغبت سے اس کا لازم یعنی کمال رضا مراد ہے نیز اظہار رغبت کا ابراز کو مقتضی ہونا باری تعالیٰ کے حق میں جاری نہیں ہوتا کیونکہ کثرتِ تصور اور تخیل حصول باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے پس باری تعالیٰ کے حق میں اظہار رغبت کے معنی یہ ہوں گے کہ باری تعالیٰ وقوع شرط یعنی ان کے ارادہ تحصن پر کامل درجہ کی رضا مندی کا اظہار کرتے ہیں اور یہاں اپنی کمال رضا کے اظہار کی وجہ سے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے معنی مستقبل کو کلمہ ان کے ساتھ فعل ماضی (اردن) کے ساتھ تعبیر کیا ہے پس چونکہ انسان کے اظہار رغبت اور اللہ کے اظہار رغبت میں فرق ہے اس لئے مصنف کتاب نے کلام کے اسلوب کو بدل دیا اور باری تعالیٰ کے اظہار رغبت کو وعلیہ کے ذریعہ الگ کر کے بیان فرمایا۔

فَاِنْ قِيلَ تَعْلِيقُ النهي عنِ الاكراهِ بارادتهن التَّحصُّنَ يُشْعِرُ بجوازِ الاكراه عندَ انتفائها على ما هو مقتضى التعليق بالشرطِ اُجِيبَ بان القائلينَ بانَّ التقييدَ بالشرطِ يدل علىٰ نفى الحكم عندَ انتفائهِ انما يقولونَ بهِ اِذا لم يظهرُ للشرط فائدةُ اُخرى ويجوز ان يكون فائدته فى الاٰية المبالغة فى النهى عن الاكراه يعنى انهن اذا اردْنَ العفَّةَ فالمولىٰ احق بارادتها وايضاً دلالة الشرطِ علىٰ انتفاءِ الحكمِ اِنما هو بحسبِ الظاهر والاجماع القاطعُ علىٰ حرمةِ الاكراهِ مطلقاً قدعارضهُ والظاهر يدفع بالقاطع.

ترجمہ : پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نہی عن الاکراہ کو ان کے ارادۂ عفت پر معلق کرنا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ عدم ارادۂ عفت کے وقت اکراہ جائز ہے جیسا کہ یہ تعلیق بالشرط کا مقتضیٰ ہے جواب دیا جائے گا کہ جولوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شرط کے ساتھ مقید کرنا انتفاء شرط کے وقت حکم کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے تو وہ اس کے اس وقت قائل ہیں جبکہ شرط کا کوئی دوسرا فائدہ ظاہر نہ ہو اور یہ بات جائز ہے کہ آیت میں شرط کا فائدہ نہی عن الاکراہ میں مبالغہ ہو یعنی جب باندیوں نے عفت کا ارادہ کیا تو مولیٰ ارادۂ عفت کا زیادہ حقدار ہے نیز حکم کے منتفی ہونے پر شرط کی دلالت تو بحسب الظاہر ہے اور اجماع جو مطلقاً حرمتِ اکراہ پر دلیل قطعی ہے اس کے معارض ہے اور ظاہر کو دلیل قطعی کے مقابلے میں دور کر دیا جاتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں شارح نے مذکورہ آیت پر وارد ہونے والے ایک اعتراض اور اس کے جواب کو نقل کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آیت ولا تکرھو فتیاتکم علی البغاءِ اِنْ اردْنَ تحصُّناً جملہ شرطیہ کا مفہوم مخالف اس بات کا مقتضی ہے کہ باندیاں اگر اپنی عفت اور پاکدامنی نہ چاہیں تو ان کے آقاؤں کے لئے ان کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت ہے حالانکہ یہ بات بالکل ناجائز ہے یعنی باندیاں اپنی عفت چاہیں یا نہ چاہیں بہرصورت آقاؤں کے لئے ان کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت نہیں ہے۔شارح نے اس اعتراض کے دو جواب دئے ہیں۔پہلا جواب یہ ہے کہ جو حضرات مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی حکم کو شرط کے ساتھ مقید کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انتفاءِ شرط کے وقت حکم منتفی ہو جاتا ہے تو وہ بھی اس کے قائل اس وقت ہیں جبکہ شرط کا دوسرا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہو دیکھئے شرط کا اصل فائدہ تو حکم سے اس چیز کو خارج کرنا ہوتا ہے جس چیز میں شرط نہ ہو پس اگر شرط کا یہی فائدہ ظاہر ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ ظاہر نہ ہو تو یہ

حضرات بلاشبہ مفہوم مخالف کے قائل ہیں یعنی انتفاء شرط کے وقت انتفاء حکم کے قائل ہیں لیکن اگر شرط کا اس کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ بھی ظاہر ہو تو یہ حضرات بھی مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں یعنی انتفاء شرط سے انتفاء حکم کے قائل نہیں ہیں اور یہاں آیت میں شرط کا دوسرا فائدہ موجود ہے وہ یہ کہ باری تعالیٰ نے نہی عن الاکراہ میں مبالغہ پیدا کیا ہے اس طور پر کہ باری عزاسمہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ باندیاں اگر اپنی عفت نہ چاہیں تو تم اس وقت بھی ان کو بدکاری پر مجبور نہ کرو اور اگر وہ اپنی عفت چاہتی ہیں تو تم بدرجۂ اولیٰ ان کی عفت چاہو اور ان کو زناء پر مجبور نہ کرو۔ یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص کسی سے کہے کہ بھائی مسجد میں گالیاں دینا برا ہے، دیکھئے اس کہنے والے کا منشاء یہ ہرگز نہیں ہے کہ مسجد سے باہر گالیاں دینا جائز اور مستحسن ہے بلکہ اس کا منشاء مبالغہ پیدا کرنا ہے کہ گالیاں دینا تو فی نفسہ برا ہے مگر مسجد میں دینا بہت برا ہے پس اسی طرح آیت میں باندیوں کے ارادۂ عفت کے وقت ان کو زنا پر مجبور کرنے کی شناعت اور قباحت کو بیان کرنا مقصود ہے عدم ارادۂ عفت کے وقت زنا پر مجبور کرنے کی اجازت دینا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت کے مفہوم مخالف کی دلالت یعنی شرط کے انتفاء سے حکم کا منتفی ہونا یعنی عدم ارادۂ عفت کے وقت باندیوں کو زناء پر مجبور کرنے کی اجازت بحسب الظاہر ہے یعنی یہ بات ظاہر مفہوم سے حاصل ہو رہی ہے اور اجماع جو ایک دلیل قطعی ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ باندیاں اپنی عفت چاہیں یا نہ چاہیں بہرصورت ان کو زنا پر مجبور کرنا حرام ہے۔ الحاصل ظاہر اور قاطع کے درمیان تعارض ہے اور ظاہر اور قاطع کے درمیان تعارض کی صورت میں ظاہر مدفوع اور نا قابلِ عمل ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی اجماع جو دلیل قطعی ہے اس پر عمل واجب ہوگا مفہوم مخالف جو ایک دلیلِ ظاہر ہے اس پر عمل جائز نہ ہوگا۔

قال السّکاکی اوْللتعریضِ ای ابراز غیرالحاصلِ فی معرضِ الحاصلِ اِما لما ذکر واما للتعریضِ بانْ یُنْسَبَ الفعلُ اِلی واحدٍ والمراد غیره نحوَ قولہ تعالیٰ ولقد اُوْحِی الیکَ واِلی الذین من قبلکَ لئن اشْرکْتَ لیحبطَنَّ عملکَ فالمخاطب هو النبی ﷺ وعدمُ اشراکہ مقطوعٌ بہ لکن جیْ بلفظِ الماضی ابرازاً للاشراک الغیرِ الحاصل فی معرضِ الحاصِل علی سبیل الفرضِ والتقدیرِ تعریضاً لمن صدرَ عنهم الاشراک بانہ قد حبطت اعمالهم کما اذا شَتَمَکَ احد فتقول واللهِ ان شتمنی الامیرُ لضربته ولا یخفیٰ انہ لا معنیٰ للتعریض بمن لم یصدر عنهم الاشراک واِن ذکر المضارع لا یفید التعریض لکونہٖ علی اصلہٖ ولما کان فی هذا الکلامِ نوع خفاءٍ وضُعفٍ نسبه الی السکاکی والا فهو قد ذکر جمیع ماتقدم۔

ترجمہ: سکاکی نے کہا یا تعریض کے لئے یعنی غیر حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا یا تو ان مقاصد کے لئے ہوتا ہے جو ذکر کئے گئے اور یا تعریض کے لئے بایں طور کہ فعل کو ایک کی طرف منسوب کیا جائے اور مراد اس کا غیر ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول، اور تیری طرف اور تجھ سے پہلوں کی طرف وحی کی گئی کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل باطل ہو جائے گا پس مخاطب تو آنحضور ﷺ ہیں اور آپ کا شرک نہ کرنا یقینی ہے لیکن بطریق فرض اشراک غیر حاصل فی معرض الحاصل کو ظاہر کرتے ہوئے لفظ ماضی کے ساتھ لایا گیا ان لوگوں پر تعریض کرنے کے لئے جن سے اشراک صادر ہوا کہ ان کے عمل باطل ہو گئے جیسے جب تجھے کوئی گالی دے اور تو کہے بخدا اگر بادشاہ بھی مجھے گالی دیگا تو میں اسے ماروں گا اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جن لوگوں سے اشراک صادر نہیں ہوا ان سے تعریض کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں اور اگر مضارع ذکر کیا جائے وہ یہ تعریض کا فائدہ نہیں دیگا کیونکہ یہ اپنی اصل پر ہے اور چونکہ اس کلام میں ایک گونہ خفاء اور ضعف تھا اس لئے مصنف نے اس کو سکاکی کی طرف منسوب کر دیا ہے ورنہ تو سکاکی نے سابقہ تمام مضمون ذکر کیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ کی عبارت او للتعریض قوت اسباب پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا کبھی تو مذکورہ اغراض (قوت اسباب، کون ما ہو للوقوع کالواقع، تفاؤل، اظہار رغبت وغیرہ) کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی تعریض کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے، تعریض یہ ہے کہ فعل کی نسبت تو ایک شخص کی طرف کی جائے مگر مراد اس کے علاوہ کو لیا جائے اور اس پر ایسا قرینہ موجود ہو جو یہ بتلادے کہ یہاں وہ شخص مراد نہیں ہے جس کی طرف فعل منسوب ہے بلکہ اس کے علاوہ یہ شخص مراد ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے جاءنی زید کہا اور زید کا بیٹا مراد لیا تو ابن زید مراد ہونے پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے تعریض نہ ہوگی۔ تعریض کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "ولقد اوحی الیک "الآیة یعنی تیری طرف اور تجھ سے پہلے انبیاء کی طرف وحی کی گئی ہے کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل باطل ہو جائے گا، اس آیت میں آنحضور ﷺ مخاطب ہیں اور ہر زمانہ میں آپ کا شرک نہ کرنا یقینی ہے کیونکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بعثت سے پہلے بھی شرک سے معصوم ہوتے ہیں اور بعثت کے بعد بھی۔

مگر اس کے باوجود جملہ شرط ماضی کی صورت میں لایا گیا تا کہ اس اشراک کو جو نبی کے حق میں غیر حاصل ہے بطریق فرض حاصل کی جگہ میں ظاہر کیا جاسکے اور اس ابراز کی غرض ان لوگوں پر جنھوں نے شرک کا ارتکاب کیا ہے اس بات پر تعریض کرنا ہے کہ ان کے عمل ضائع ہو گئے، ملاحظہ فرمائیے یہاں فعل شرک منسوب تو کیا گیا ہے آنحضور ﷺ کی طرف مگر مراد آپ ﷺ نہیں ہیں بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ جب فعل شرک پر حبط اعمال کی وعید کا ترتب ہوا حالانکہ یہاں فعل شرط ایسی ذات والا صفات کی طرف منسوب ہے جس سے شرک کا صدور محال تھا محال ہے اور محال رہے گا تو مخاطب سمجھ گئے کہ یہاں آپ کی ذات مراد نہیں ہے بلکہ یہ وعید ان لوگوں کے لئے ہے جن سے فعل شرک صادر ہوا ہے آپ اگر تھوڑا سا غور کریں تو اندازہ ہوگا کہ اس تعریض میں دو فائدے ہیں، پہلا فائدہ تو کفار کو زجر و توبیخ کرنا ہے اس طور پر کہ کفار کے اعمال جانوروں کے اعمال کی طرح ہیں کہ دونوں کے اعمال کا کوئی ثمرہ نہیں ہے جس طرح جانوروں کے اعمال بیکار ہیں اسی طرح کفار کے اعمال بھی بیکار ہیں اس لئے کہ شرک کا ارتکاب جب اشرف خلق یعنی نبی کے اعمال کو بیکار کر دیتا ہے تو ان کی حیثیت ہی کیا ہے۔

دوسرا فائدہ کفار کو ذلیل کرنا ہے اس طور پر کہ کفار جانوروں کی طرح خطاب باری کے بھی مستحق نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ شرک جیسے شنیع فعل کی نسبت کے ساتھ نبی کو مخاطب کرنا گوارا کیا گیا مگر کفار کو مخاطب کرنا پسند نہیں کیا گیا۔ شارح نے تعریض کے سلسلہ میں عوامی انداز کی ایک مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کوئی کسی کو گالی دے اور گالی کھانے والا یوں کہے بخدا اگر بادشاہ مجھ کو گالی دیگا تو میں اس کو ماروں گا تو یہ کلام اس بات پر تعریض ہوگا کہ جو شخص بھی مجھ کو گالی دیگا وہ مستحق سزا ہوگا لہذا تو مستحق سزاء ہے میں تجھے ضرور ماروں گا۔

ولا یخفی سے شارح نے خلخالی کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، علامہ خلخالی نے علامہ سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ مذکورہ آیت میں صرف ان لوگوں پر تعریض ہے جس سے شرک کا صدور ہو چکا ہے غلط ہے بلکہ یہ تعریض عام ہے ان لوگوں کو بھی جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے اور ان کو بھی جن سے شرک کا صدور نہیں ہوا دوسری بات یہ ہے کہ تعریض فعل شرک کو اس ذات کی طرف منسوب کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے جس ذات سے اس فعل کا صدور ممتنع ہے وہ فعل صیغہ ماضی کے ساتھ ہو یا مضارع کے ساتھ اس لئے کہ جس ذات کی طرف فعل شرک منسوب ہے جب اس کا مراد لینا ممتنع ہے تو لامحالہ دوسرے لوگ مراد ہوں گے اور اسی کا نام تعریض ہے، بہر حال اس جگہ جس طرح فعل ماضی سے تعریض حاصل ہو جاتی ہے اسی طرح فعل مضارع (لئن تشرک) سے بھی تعریض حاصل ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو سکاکی کا یہ کہنا کہ مستقبل سے ماضی کی طرف عدول کبھی تعریض کے لئے ہوتا ہے کیسے درست ہوگا۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ وہ

لوگ جن سے شرک کا صدور نہیں ہوا ہے تعریض کے مستحق نہیں ہیں کیونکہ تعریض کا مقصد زجر وتو بیخ ہے اور زجر وتو بیخ اس فعل قبیح پر ہوتا ہے جو واقع ہو چکا ہو اور جو ابھی واقع نہیں ہوا بلکہ آئندہ واقع ہوگا اس پر زجر وتو بیخ نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس آیت میں انہیں لوگوں پر تعریض ہوگی جنہوں نے شرک کا ارتکاب کر لیا ہے اور جن سے ابھی شرک کا صدور نہیں ہوا ان پر تعریض نہ ہوگی۔ دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہاں فعل شرک کو اس ذات کی طرف منسوب کرنے سے تعریض حاصل ہو جائے گی جس سے اس فعل کا صدور ممتنع ہے خواہ وہ فعل ماضی ہو یا مضارع بلکہ صرف فعل ماضی کو منسوب کرنے سے تعریض حاصل ہوگی فعل مضارع کو منسوب کرنے سے حاصل نہ ہوگی کیونکہ کلمہ ان کے ساتھ فعل ماضی اگر چہ مستقبل کے معنی میں ہوتا ہے لیکن لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا ہے اور غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کا ارتکاب کرنے کے لئے نکتہ کا ہونا ضروری ہے اور نکتہ اس جگہ تعریض ہے لہذا یہاں فعل مستقبل سے ماضی کی طرف عدول یعنی فعل مستقبل کے بجائے فعل ماضی سے تعبیر کرنا تعریض کے لئے ہوگا اور اگر یہاں فعل مضارع (لئن تشرک) ذکر کر دیا جاتا تو ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام اپنی اصل پر ہوتا اور اصل نکتہ کا محتاج نہیں ہوتا ہے اور جب اصل نکتہ کا محتاج نہیں ہوتا تو فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کرنا مفید تعریض بھی نہ ہوگا اور جب فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کرنا مفید تعریض نہیں ہے تو خلخالی محترم کا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ فعل ماضی ہو یا مضارع دونوں صورتوں میں تعریض حاصل ہو جاتی ہے بلکہ بات وہی صحیح ہے جو علامہ سکاکی نے کہی ہے کہ مستقبل سے ماضی کی طرف عدول کبھی تعریض کے لئے ہوتا ہے یعنی تعریض صرف ماضی کی صورت میں حاصل ہوتی ہے مضارع کی صورت میں حاصل نہیں ہوتی۔

ولما كان في هذا الكلام الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ سابق میں جو کچھ کہا گیا ہے یعنی قوت اسباب وغیرہ وہ سب علامہ سکاکی کا فرمودہ ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مصنفؒ نے **اولـلـتـعـريض** سے پہلے سکاکی کا ذکر کر کے تعریض کو سکاکی کی طرف منسوب کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس کلام (اوللتعریض) میں چونکہ ایک گونہ خفاء اور ضعف تھا اس لئے مصنفؒ نے اس کلام کو سکاکی کی طرف منسوب کر دیا ہے ورنہ پورا ہی کلام سکاکی کا ہے کیونکہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ کمزور باتوں کو اپنی طرف منسوب کرنے سے گریز کرتا ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس کلام میں خفاء اور ضعف کیا ہے تو اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ اس کلام پر علامہ خلخالی جیسے فاضل شخص کا اعتراض کرنا خود اس کلام کے ضعف کی دلیل ہے۔

ثمّ قال ونظيره اىٔ نظير لئن اشركتَ في التعريضِ لا في استعمالِ الماضي مقامَ المضارِعِ في الشرطِ للتعْريضِ قوله تعالىٰ ومالىَ لا اعْبدُ الذى فطرني اى ومالكم لا تعبدون الذى فطركم بدليلِ واليهِ ترجعونَ اِذ لولا التعرْيضُ لكانَ المناسبُ انْ يُقالَ واليهِ ارجعُ علىٰ ما هو الموافقُ للسياقِ.

ترجمہ: پھر سکاکی نے کہا اور لئن اشرکت کی نظیر تعریض میں نہ کہ برائے تعریض مضارع کی جگہ ماضی کو شرط کے لئے استعمال کرنے میں باری تعالیٰ کا یہ قول ہے مجھے کیا ہو گیا ہے کہ میں اسکی عبادت نہ کروں جس نے مجھے پیدا کیا ہے یعنی تمہیں کیا ہو گیا کہ تم اس کی عبادت نہیں کرتے ہو جس نے تم کو پیدا کیا ہے دلیل **واليه ترجعون** ہے اسلئے کہ اگر تعریض نہ ہوتی تو الیہ ارجع کہنا مناسب ہوتا اس بناء پر کہ سیاق آیت کے موافق یہی ہے۔

تشریح: فاضل مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ تعریض کے سلسلہ میں لئن اشرکت کی نظیر باری تعالیٰ کا قول **ومالي لا اعبدالذي فطرني واليه ترجعون** ہے لیکن یہ خیال رہے کہ یہ آیت صرف تعریض میں نظیر ہے اس بات میں نظیر نہیں ہے کہ مقام شرط میں تعریض کے

لئے مضارع کی جگہ ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اس آیت میں تعریض تو اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے رسول نے عبادت فعل منفی کو منسوب تو اپنی طرف کیا ہے لیکن مراد مخاطبین کو کیا ہے اور اس پر قرینہ والیہ ترجعون ہے کیونکہ یہاں اگر تعریض نہ ہوتی اور مخاطبین مراد نہ ہوتے تو سیاق آیت کے موافق الیہ ارجع کہنا مناسب ہوتا، البتہ الیہ ترجعون کہنا مناسب نہ ہوتا، رہا یہ سوال کہ مصنف نے نظیرہ کہہ کر تعریض کی اس مثال کو علیحدہ کیوں ذکر کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت اور سابقہ آیت میں لفظاً بھی فرق ہے اور معنی بھی، لفظاً تو اس لئے فرق ہے کہ آیت لئن اشرکت شرط کی صورت میں ہے اور مالی لا اعبد میں یہ بات نہیں ہے اور معنیً فرق یہ ہے کہ لئن اشرکت محض تعریض کے لئے نہیں ہے بلکہ مخاطب اس میں شریک ہے اگر چہ بالفرض ہی شریک ہے اور مالی لا اعبد محض تعریض کے لئے ہے الحاصل اس فرق کی وجہ سے اس آیت کو نظیرہ کہہ کر علیحدہ ذکر کیا گیا ہے۔

وَوَجْهُ حُسْنِهٖ ای حسنِ هذا لتعریضِ اسماعُ المتکلمِ المخاطبینَ الذینَ هم اعداءُ ه الحقَّ هو المفعولُ الثانی للاسماعِ علیٰ وجهٍ لایزیدُ ذلکَ الوجهِ غضبَهم وهو ای ذلکَ الوجهِ ترکُ التصریحِ بِنسبتِهِمْ الی الباطلِ ویعینُ عطف علی لا یزید ولیسَ هذا فی کلامِ السکاکی ای علی وجهٍ یعینُ علیٰ قبولِه ای علیٰ قبولِ الحق لکونهٖ ای لکونِ ذلکَ الوجه ادخلَ فی امحاضِ النصحِ حیثُ لا یریدُ المتکلمُ لهم الا ما یریدُ لنفسه.

ترجمہ: اور اس تعریض کی وجہ حسن متکلم کا ان مخاطبین کو جو اس کے دشمن ہیں حق اسماع کا مفعول ثانی ہے اس طریقہ پر سنانا ہے کہ وہ طریقہ ان کے غصہ میں اضافہ نہ کرے اور وہ طریقہ ان کو باطل کی طرف صراحتاً منسوب نہ کرنا ہے اور (یہ طریقہ) معاون ہوگا (یہ) لایزید پر معطوف ہے اور یہ سکاکی کے کلام میں نہیں ہے یعنی ایسے طریقہ پر (سنانا ہے کہ) وہ طریقہ قبول حق کے سلسلہ میں معاون ہوگا کیونکہ اس وجہ کو اخلاصِ نصیحت میں زیادہ دخل ہے چنانچہ متکلم ان کے لئے پسند نہیں کرتا مگر وہ جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مطلقاً تعریض کی وجہ حسن بیان نہیں کی ہے بلکہ نظیر یعنی ومالی لا اعبد میں جو تعریض ہے اس کی وجہ حسن بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متکلم یعنی آنحضور ﷺ نے اپنے دشمنوں کو حق کا پیغام ایسے طریقے پر دیا ہے کہ وہ طریقہ ان کو غیض وغضب میں مبتلا نہیں کرتا ہے بلکہ قبول حق کے سلسلہ میں مُعین و مددگار ثابت ہوتا ہے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ متکلم نے باطل (عدم عبادت) کے انکار کو صراحتاً ان کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ صراحۃً تو اپنی طرف منسوب کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے ومالی لا اعبد البتہ الیہ ترجعون کے قرینہ سے مفہوم یہ ہے کہ متکلم کے علاوہ دوسرے لوگ جو مخاطب ہیں وہ مراد ہیں اور یہ طریقہ حسن اس لئے ہے کہ اس طریقہ میں متکلم کا اخلاصِ نصیحت زیادہ نمایاں ہے بایں طور کہ متکلم اپنے دشمنوں کے لئے بھی وہی بات پسند کرتا ہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کا اخلاص ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے لایؤمن احدکم حتی یحب لاخیه ما یحب لنفسه تم میں سے کسی کا ایمان مکمل نہیں ہوگا یہاں تک کہ اپنے بھائی کے لئے وہی بات پسند نہ کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔ الحاصل اس طریقہ تعبیر میں اخلاص ہے اور اخلاص سے جو بات کہی جاتی ہے وہ قبولِ حق کے لئے معاون ہوتی ہے لہذا یہ طریقہ قبول حق کے لئے معاون ہوگا اور جو طریقہ قبول حق کے لئے معاون ہوگا وہ بلاشبہ حسن اور عمدہ ہوگا، پس ثابت ہوا کہ یہ طریقہ تعبیر حسن اور عمدہ ہے۔

حل عبارت کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ متکلم اسماع کا فاعل ہے مخاطبین مفعول اول اور حق اس کا مفعول ثانی ہے اور یعین لایزید پر معطوف ہے، شارح فرماتے ہیں کہ یعین کا لفظ سکاکی کے کلام میں صراحۃً تو مذکور نہیں ہے البتہ ان کے کلام سے مفہوم ہے۔

ولو للشرطِ ای لتعلیقِ حصولِ مضمونِ الجزاءِ بحصولِ مضمونِ الشرطِ فرضاً فی الماضی مع

القطعِ بانتفاءِ الشرطِ فیلزَمُ انتفاءُ الجزاءِ کما تقولُ لو جئتنی لاکرمتک معلقاً للاکرامِ بالمجیئ مع القطعِ بانتفائہ فیلزم انتفاءُ الاکرام فھی لامتناع الثانی اعنی الجزاء لامتناعِ الاولِ اعنی الشرط یعنی انّ الجزاءَ منتفٍ بسببِ انتفاءُ الشرطِ ھذا ھو المشھورُ بینَ الجمھورِ۔

ترجمہ: اور کلمۂ لو شرط کے لئے ہے یعنی مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے اس حال میں کہ مضمون شرط کا حصول زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہو درآنحالیکہ شرط کے منتفی ہونے کا یقین ہو پس جزاء کا انتفاء لازم آئے گا جیسا کہ تو کہے اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اکرام کو آمد پر معلق کرتے ہوئے باوجودیکہ نہ آنا یقینی ہے پس اکرام کا منتفی ہونا لازم آئے گا پس کلمۂ لو امتناع ثانی یعنی جزاء کے امتناع کے لئے ہے اول یعنی شرط کے امتناع کی وجہ سے یعنی جزاء منتفی ہے بسبب انتفاء شرط کے جمہور کے درمیان یہ ہی مشہور ہے۔

تشریح: کلمہ لو کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے مثلاً تمنی کے لئے آتا ہے جیسے باری عز اسمہ کا ارشاد ہے:۔" لو ان لنا کرۃ فنکون من المومنین۔ ان مصدریہ کے معنی میں جیسے "وَدُّوْا لو تُدھن فید ھنون" مگر یہ خیال رہے کہ اس صورت میں کلمہ لو ان کی طرح فعل مضارع کو نصب نہیں دیتا ہے۔ عرض کے لئے آتا ہے جیسے لو تنزل بنا فتصیب خیرا، ان وصلیہ کے معنی میں آتا ہے جیسے" زید و لو کثر مالہ بخیل" ان کے علاوہ اور بھی معانی میں استعمال ہوتا ہے لیکن فاضل مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کلمہ لو اگرچہ بہت سے معانی میں مستعمل ہوتا ہے مگر اصلاً شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے آتا ہے درآنحالیکہ مضمون شرط کا حصول زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہو اور شرط کا انتفاء یقینی ہو عبارت میں لفظ فرضاً کا تعلق حصول مضمونِ شرط کے ساتھ ہے یا تو اس لئے کہ یہ مفعول مطلق ہے اور تقدیری عبارت ہے:۔

بحصول مضمون الشرط حصول فرضٍ یا حال ہے اور تقدیری عبارت ہے حال کون ذلک الحصول مفروضا و مقدورا یا تمیز ہے اور تقدیری عبارت ہے بحصول مضمون الشرط من جہت الفرض۔ الحاصل فرضاً کا تعلق حصول مضمون الشرط کے ساتھ ہے تعلیق کے ساتھ نہیں کیونکہ تعلیق (معلق کرنا) امر محقق ہے امر مفروض نہیں ہے۔ شارح نے فرضاً کی قید اس لئے ذکر کی ہے تا کہ شارح کا کلام حصول مضمون شرط فی الماضی مصنف کے کلام مع القطع بانتفاء الشرط کے منافی نہ ہو کیونکہ فرضاً کی قید کے بغیر مطلب یہ ہوتا کہ کلمہ لو مضمون جزاء کے حصول کو معلق کرنے کے لئے آتا ہے۔ مضمون شرط کے ایسے حصول پر جو ماضی میں پایا جا چکا ہے حالانکہ مصنفؒ کہتے ہیں کہ مضمون شرط کا حصول یقینی طور پر منتفی ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات واضح ہے۔ پس اس منافات سے بچنے کے لئے شارح نے فرضاً کا لفظ بڑھایا ہے یعنی مضمون شرط کا حصول فی الماضی محض فرضی چیز ہے واقعی چیز نہیں ہے۔

شارح کی عبارت فی الماضی بھی حصول مضمون شرط کے ساتھ متعلق ہے تعلیق یا حصول مضمون جزاء کے ساتھ متعلق نہیں ہے، تعلیق کے ساتھ تو اس لئے نہیں کہ تعلیق زمانہ ماضی میں نہیں ہوئی ہے بلکہ زمانہ حال میں ہوئی ہے اور حصول مضمونِ جزاء کے ساتھ اس لئے نہیں کہ مضمونِ جزاء کا حصول ماضی کے ساتھ مقید نہیں ہوتا بلکہ وہ تو مضمون شرط کے حصول پر معلق ہوتا ہے۔ لہٰذا جو زمانہ مضمونِ شرط کے حصول کا ہوگا وہی زمانہ مضمون جزاء کے حصول کا بھی ماضی کے ساتھ مقید ہونا لازم آیا، مصنف کی عبارت مع القطع شرط سے حال ہے یعنی کلمہ لو شرط کے لئے ہے اس حال میں کہ مضمون شرط کے حصول کا منتفی ہونا یقینی ہو۔ الحاصل کلمہ لو اصلاً شرط کے لئے ہے یعنی مضمون جزا کے حصول کو مضمون شرط کے اس حصول پر معلق کرنے کے لئے ہے جس کو زمانہ ماضی میں فرض کر لیا گیا ہو حالانکہ مضمونِ شرط کے حصول کا منتفی ہونا یقینی ہے پس

جب مضمون شرط کے حصول کا منتفی ہونا یقینی ہے تو اس سے مضمون جزاء کے حصول کا منتفی ہونا بھی لازم آئے گا انتفاء شرط سے انتفاء جزاء لازم آئے گا کسی نے کہا "لو جئتنی لاکرمتک" اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس مثال میں اکرام کو اس آنے پر معلق کیا گیا ہے جس کو زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہے حالانکہ نہ آنا یقینی ہے پس مجئی (آنے) کے انتفاء سے اکرام کا انتفاء لازم آئے گا۔ حاصل یہ ہے کہ کلمۂ لو امتناع ثانی یعنی امتناع جزاء کے لئے آتا ہے امتناع اول یعنی امتناع شرط کی وجہ سے یعنی جزاء منتفی ہوتی ہے شرط کے منتفی ہونے کی وجہ سے یعنی انتفاء شرط سبب ہوتا ہے اور انتفاء جزاء مسبب ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لو کا انتفاءِ شرط کی وجہ سے انتفاءِ جزاء کے لئے ہونا جمہور کا مذہب ہے اور یہ ہی ان کے درمیان مشہور ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ بہت ممکن ہے کہ جزاء کے حصول کا شرط کے علاوہ اور بھی سبب ہو کیونکہ ایک چیز کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں اور اس سبب کی وجہ سے جزاء کا حصول ہوگیا ہو لہذا شرط کے انتفاء سے جزاء کا منتفی ہونا لازم نہیں آئے گا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جزاء سے وہ جزاء مراد ہے جو شرط پر مرتب ہے اور یہ جزاء اس حیثیت سے کہ شرط پر مرتب ہے شرط کے منتفی ہونے سے بالیقین منتفی ہو جائے گی۔

واعترض علیہ ابن الحاجب بانّ الاول سببٌ و الثانی مسبب و انتفاءُ السبب لا یدل علی انتفاء المسبب لجوازِ ان یکونَ للشئ اسبابٌ متعددةٌ بل الامر بالعکس لانّ انتفاءَ المسبب یدل علی انتفاءِ جمیع اسبابہ فھی لامتناع الاولِ لامتناع الثانی الا تریٰ ان قولہ تعالیٰ لو کان فیھما الھةٌ الا اللہ لفسدتا انما سیق لیستدل بامتناعِ الفسادِ علیٰ امتناعِ تعدُّدِ آلھةٍ دون العکس۔

ترجمہ: اور اعتراض کیا ہے اس پر ابن حاجب نے کہ اول سبب اور ثانی مسبب ہے اور سبب کا منتفی ہونا مسبب کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے کہ شی کے لئے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں بلکہ معاملہ برعکس ہے کیونکہ انتفاء مسبب اس کے تمام اسباب کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے پس کلمہ لو امتناع اول کے لئے ہے امتناع ثانی کی وجہ سے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول **لو کان فیھما آلھة الا اللہ لفسدتا** اس لئے لایا گیا ہے تاکہ امتناع فساد سے تعددِ آلہہ کے امتناع پر استدلال کیا جائے نہ کہ اس کا عکس۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ علامہ ابن حاجبؒ نے جمہور کے مذہب پر اعتراض کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اول (شرط) سبب ہے اور ثانی (جزاء) مسبب ہے اور سبب کا منتفی ہونا مسبب کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک شے کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب ایک ہو اور اس کے اسباب متعدد ہوں مثلاً ضو (روشنی) ایک شے ہے اور اس کے اسباب (آفتاب، مہتاب، چراغ، بجلی) متعدد ہیں پس ان اسبابِ متعددہ میں سے اگر ایک سبب منتفی ہوگیا تو مسبب دوسرے اسباب کی وجہ سے موجود رہے گا منتفی نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو سبب کے منتفی ہونے سے مسبب کا منتفی ہونا لازم نہیں آئے گا یعنی انتفاء سبب انتفاء مسبب پر دلالت نہیں کرے گا اور جب انتفاء سبب انتفاء مسبب پر دلالت نہیں کرتا تو کلمہ لو کا امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہونا بھی باطل ہوگا۔ الحاصل جمہور کا یہ کہنا کہ کلمۂ لو امتناع اول (شرط) کی وجہ سے امتناع ثانی (جزاء) کے لئے آتا ہے غلط ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی کلمہ لو امتناع ثانی کی وجہ سے امتناع اول کے لئے آتا ہے کیونکہ مسبب کا منتفی ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے تمام اسباب منتفی ہیں لہذا کلمہ لو کی وجہ سے جب ثانی یعنی جزاء منتفی ہوگی تو اس کی وجہ سے اول یعنی شرط بھی منتفی ہو جائے گی۔ ابن حاجب کہتے ہیں کہ ہمارے اس مذہب کی تائید باری تعالیٰ کے قول "**لو کان فیھما آلھة الا اللہ لفسدتا**" سے بھی ہوتی ہے اس طور پر کہ باری تعالیٰ نے فرمایا

ہے اگر زمین وآسمان میں اللہ کے علاوہ چند معبود ہوتے تو زمین وآسمان درہم برہم ہو جاتے مگر چونکہ مشاہدہ سے یہ بات معلوم ہے کہ زمین و آسمان کا نظام درہم برہم نہیں ہوا اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ زمین وآسمان میں اللہ کے علاوہ چند معبود نہیں ہیں ملاحظہ فرمائیے اس آیت میں ثانی یعنی عدم فسادِ عالم سے اول یعنی عدم تعددِ آلہہ پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ عدم فسادِ عالم مشاہدہ سے معلوم ہے اور عدم تعددِ آلہہ مجہول ہے اور مجہول پر معلوم سے استدلال کیا جاتا ہے مجہول سے معلوم پر استدلال نہیں کیا جاتا۔ الحاصل اس آیت میں ثانی یعنی امتناع فساد سے اول یعنی امتناع تعددِ آلہہ پر استدلال کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ لو امتناع ثانی کی وجہ سے امتناع اول کے لئے آتا ہے جیسا کہ ہم (ابن حاجب) کہتے ہیں امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے نہیں آتا جیسا کہ جمہور کہتے ہیں۔

وَاسْتَحْسَنَ المتأخِّرُونَ رایَ ابنِ الحاجبِ حتیٰ کادوا یجمعونَ علیٰ انها لامتناعِ الاول لامتناعِ الثانی اِمَّا لـما ذکرهُ وامَّا لانَّ الاول ملزومٌ والثانی لازم وانتفاءُ اللازمِ یوجبُ انتفاءَ الملزوم من غیرِ عکسٍ لجوازِ انْ یکونَ اللازمُ اعَمَّ ۔

ترجمہ: اور متاخرین نے ابن حاجب کے رائے کو پسند کیا حتی کہ اس بات پر اجماع کے قریب ہو گئے کہ لو امتناع ثانی کی وجہ سے امتناع اول کے لئے ہے یا تو اس وجہ سے جس کو ابن حاجب نے ذکر کیا ہے اور یا اس لئے کہ اول ملزوم ہے اور ثانی لازم ہے اور انتفاء لازم انتفاء ملزوم کو واجب کرتا ہے نہ کہ اس کے عکس کو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لازم عام ہو۔

تشریح: علامہ تفتازانیؒ نے فرمایا ہے کہ متاخرین نے علامہ ابن حاجب کی رائے کو بہت پسند کیا ہے حتی کہ وہ اس بات پر اجماع کے قریب ہو گئے کہ ابن حاجب کا مذہب صحیح ہے اور کلمہ لو امتناع ثانی (جزاء) کی وجہ سے امتناع اول (شرط) کے لئے ہے اور اس پر دلیل یا تو وہ ہے جس کو خود ابن حاجب نے ذکر کیا ہے کہ اول سبب اور ثانی مسبب ہے اور انتفاء سبب انتفاءِ مسبب پر دلالت نہیں کرتا ہے اور یا یہ دلیل ہے کہ اول (شرط) ملزوم ہے اور ثانی (جزاء) لازم ہے اور لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے اس کے برعکس کو واجب نہیں کرتا یعنی ملزوم کا انتفاء لازم کے انتفاء کو واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ لازم کبھی ملزوم سے عام ہوتا ہے اور عام کا انتفاء تو خاص کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے لیکن خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہوتا۔ الحاصل لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے اور جب لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے تو لازم (ثانی) کے انتفاء سے ملزوم (اول) کا انتفاء ہو جائے گا اور جب ایسا ہے تو کلمۂ لو انتفاء اول کے لئے ہوگا انتفاء ثانی کی وجہ سے نہ کہ انتفاء اول کی وجہ سے انتفاء ثانی کے لئے۔

یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ متاخرین نے ابن حاجب کے مذہب کو پسند کیا ہے مگر ابن حاجب کی بیان کردہ دلیل پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ دوسری دلیل ذکر فرمائی آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابن حاجب کی بیان کردہ دلیل کمزور ہے اور کمزوری کی وجہ یہ ہے کہ ابن حاجب نے شرط کو سبب ہونے میں منحصر کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ اول (شرط) سبب ہے یعنی شرط صرف سبب ہوتی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ شرط نحوی عام ہے کبھی تو سبب ہوتی ہے جیسے "لو کانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً" میں شرط یعنی طلوع شمس، وجود نہار کا سبب ہے اور کبھی شرط ہوتی ہے جیسے "لو کان لی مال لحججت" میں وجود مال حج کا سبب نہیں ہے بلکہ حج کیلئے شرط ہے اس لئے کہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور کبھی سبب اور شرط دونوں نہیں ہوتی جیسے لو کان النهار موجوداً'' کانت الشمس طالعة میں وجود نہار نہ تو طلوع شمس کا سبب ہے اور نہ طلوع شمس کی شرط ہے لیکن اول یعنی شرط ملزوم ہر حال میں ہوتی ہے چنانچہ وجود نہار، طلوع شمس کا ملزوم ہے اور وجودِ مال حج کا ملزوم ہے۔ الحاصل اول کو ملزوم اور ثانی کو لازم قرار دیکر چونکہ دلیل تام ہو جاتی ہے اور سبب، مسبب قرار دیکر دلیل تام نہیں ہوتی اسلئے متاخرین نے

ابن حاجب کی تعبیر سے عدول کیا ہے اور لازم ملزوم کی تعبیر کو اختیار کیا ہے۔

وانا اقُول منشأ هذا الاعتراضِ قلّةُ التامُلِ لانه ليس معنى قولهم لو لامتناع الثانى لامتناعِ الاولِ انه يُستدل بامتناع الاولِ علىٰ امتناعِ الثانى حتى يرِدَ عليه انَّ انتفاءَ السَّببِ اَوِ الملزومِ لا يوجبُ انتفاءَ المسبَّبِ او اللازمِ بل معناهُ انَّها للدّلالةِ علىٰ انَّ انتفاءَ الثانى فى الخارج انما هو بسببِ انتفاءِ الاولِ فمعنىٰ لوشاءَ الله لهداكم انَّ انتفاءَ الهدايةِ انما هو بسببِ انتفاءِ المشيَّة يعنى انها تُستعملُ للدّلالة علىٰ انَّ علَّةَ انتفاءِ مضمون الجزاءِ فى الخارج هى انتفاءِ مضمونِ الشرطِ من غيرِ التفاتٍ اِلىٰ انَّ علَّةَ العلم بانتفاءِ الجزاءِ ماهىَ۔

ترجمہ: اور میں کہتا ہوں کہ اس اعتراض کا منشاء قلت تأمل ہے کیونکہ جمہور کے قول لو لامتناع الثانى لامتناع الاول کے یہ معنی نہیں ہیں کہ امتناع اول سے امتناع ثانی پر استدلال کیا جاتا ہے حتی کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہو کہ انتفاء سبب یا انتفاء ملزوم انتفاء مسبب یا انتفاء لازم کو واجب نہیں کرتا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ خارج میں ثانی کا منتفی ہونا وہ اول کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے پس لوشاء اللہ لہداکم کے معنی یہ ہیں کہ ہدایت کا منتفی ہونا وہ مشیت کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے یعنی کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے کہ خارج میں مضمون جزاء کے منتفی ہونے کی علت مضمونِ شرط کا منتفی ہونا ہے اس بات کی طرف توجہ کئے بغیر کہ انتفاء جزاء کی علت کیا ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ جمہور کے مذہب پر ابن حاجب نے جو اعتراض کیا ہے وہ ان کے غور وفکر نہ کرنے کی وجہ سے ہے کیونکہ کلمہ لو کے دو استعمال ہیں (۱) کلمہ لو استدلال عقلی کے لئے استعمال ہوتا ہے (۲) ترتیب خارجی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ استدلال عقلی کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جبکہ جزاء کا منتفی ہونا تو مخاطب کو معلوم ہو اور شرط کا منتفی ہونا غیر معلوم ہو پس اس صورت مین کلمہ لو اس لئے لایا جائے گا تاکہ معلوم سے مجہول پر استدلال کیا جا سکے اور اس صورت میں کلمہ لو بلاشبہ امتناع ثانی (جزاء) سے امتناع اول (شرط) پر استدلال کرنے کے لئے ہوگا جیسا کہ ابن حاجب نے کہا ہے اور ترتیب خارجی کے لئے اس وقت ہوگا جبکہ شرط اور جزاء دونوں کا انتفاء معلوم ہو لیکن خارج میں ثانی (جزاء) کے منتفی ہونے کی علت معلوم نہ ہو پس اس صورت میں کلمۂ لو اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہوگا کہ خارج میں ثانی یعنی جزاء کے منتفی ہونے کی علت اول یعنی شرط کا منتفی ہونا ہے اور اس صورت میں کلمہ لو بلاشبہ امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہوگا جیسا کہ جمہور کہتے ہیں استعمال اول تو مناطقہ کی اصطلاح ہے اور استعمال ثانی جمہور اہل عربیت کی اصطلاح ہے پس علامہ ابن حاجب نے اہل عربیت کے قول (کہ کلمہ لو امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہے) سے مناطقہ کی اصطلاح کو سمجھا یعنی یہ سمجھا کہ جمہور اہل عربیت یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کلمہ لو امتناع ثانی پر امتناع اول سے استدلال کرنے کے لئے لایا جاتا ہے اور یہ سمجھ کر ابن حاجب نے جمہور پر یہ اعتراض کر ڈالا کہ انتفاءِ سبب انتفاء مسبب کو یا انتفاء ملزوم انتفاء لازم کو واجب نہیں کرتا ہے یعنی انتفاء اول (شرط) انتفاء ثانی (جزاء) کو واجب نہیں کرتا ہے حالانکہ ابن حاجب کا جمہور کے قول لو لامتناع الثانى لامتناع الاول سے یہ سمجھنا کہ امتناع اول سے امتناع ثانی پر استدلال کرنے کے لئے لایا جاتا ہے غلط ہے اور جب یہ سمجھنا غلط ہے تو اس پر وارد کردہ اعتراض بھی غلط ہوگا بلکہ جمہور اہل عربیت کے قول لو لامتناع الثانى لامتناع الاول کا صحیح مطلب یہ ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کا منتفی ہونا خارج میں اول (شرط) کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے چنانچہ لوشاء اللہ لہداکم کے معنی یہ ہیں کہ خارج میں ہدایت کا منتفی ہونا مشیت کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے یعنی خارج میں انتفاء ہدایت کی علت انتفاء مشیت ہے حاصل یہ کہ جمہور اہل عربیت کے نزدیک کلمہ

لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ خارج میں مضمون جزاء کے منتفی ہونے کی علت مضمون شرط کا منتفی ہونا ہے اس بات سے قطع نظر کہ انتفاء جزاء کے علم کی علت کیا ہے الحاصل ابن حاجب نے جمہور کے مذہب پر جو اعتراض کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حاجب جمہور کی عبارت (لو لامتناء الثانی لامتناع الاول) ان کی مراد نہیں سمجھ سکے۔

الا ترىٰ انّ قولهم لولا لامتناع الثانى لوجود الاول نحو لولا علىٌّ لهلك عمر معناه انّ وجود علىٍّ سبب لعدم هلاك عمر رضى الله عنهما لا انّ وجوده دليلٌ على ان عمر لم يهلك ولهذا صح مثل قولنا لو جئتنى لا كرمتك لكنك لم تجئ اعنى عدم الاكرام بسببِ عدمِ المجئ قال الحماسى شعر ولو طار ذو حافرٍ قبلها لطارت ولكنه لم يطر .:. يعنى انّ عدم طيرانِ تلك الفرسِ بسبب انه لم يطر ذو حافرٍ وقال المعرى شعر ولو دامت الدولاتُ كانوا كغيرهم .:. رعايا ولكنَّ ما لهنَّ دوامٌ .

ترجمہ: کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جمہور کا قول لولا لامتناع الثانی لوجود الاول جیسے لولا علی لھلک عمر اس کے معنی یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا وجود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی عدم ہلاکت کا سبب ہے نہ یہ کہ علی کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ عمر ہلاک نہیں ہوئے۔ اسی وجہ سے ہمارا قول لوجئتنی لاکرمتک لکنک لم تجی صحیح ہے یعنی عدم اکرام عدم مجی کی وجہ سے ہے۔ حماسی نے کہا اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہوتا تو یہ بھی اڑتا لیکن کوئی اڑا ہی نہیں یعنی اس گھوڑے کا نہ اڑنا اس وجہ سے ہے کہ کوئی گھوڑا اڑا ہی نہیں اور معری نے کہا اگر بادشاہتیں ہمیشہ رہتیں تو موجودہ سلاطین اوروں کی طرح رعایا ہوتے مگران کے لئے ہیشگی نہیں۔

تشریح: اس عبارت میں اس کی نظیر بیان کی گئی ہے جو کلمہ لو کے بارے میں شارح نے کہا ہے یعنی کلمہ لو کے بارے میں شارح نے جمہور اہل عربیت کے مذہب کی وضاحت کرتے ہوئے یہ جو کہا ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کے منتفی ہونے کی علت اول (شرط) کا منتفی ہونا ہے اس کی نظیر اہل عربیت کا یہ قول ہے کہ کلمہ لولا امتناع ثانی کیلئے استعمال ہوتا ہے وجود اول کی وجہ سے جیسے لولا علی لھک عمر اگر علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ علی کا وجود عمر کے ہلاک نہ ہونے کی دلیل ہے جیسا کہ ابن حاجب نے سمجھا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہے کہ خارج میں علی کا وجود خارج میں عمر کے ہلاک نہ ہونے کی علت اور سبب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لو چونکہ ترتیب خارجی کیلئے آتا ہے استدلال عقلی کیلئے نہیں آتا اسی لئے ہمارا قول لوجئتنی لاکرمتک لکنک لم تجی صحیح ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا لیکن چونکہ تو خارج میں میرے پاس نہیں آیا اسلئے میں نے تیرا اکرام نہیں کیا یعنی تیرا خارج میں نہ آنا علت ہے میرے اکرام نہ کرنے کی یعنی عدم مجئ عدم اکرام کی علت ہے عدمِ مجی عدمِ اکرام کی دلیل نہیں ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اس قول میں لکنک لم تجی کے ذریعہ اول (شرط) کی نفی کی گئی ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ اول (شرط) ملزوم ہوتا ہے اور ثانی (جزاء) لازم، اور لازم کبھی ملزوم سے عام ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا اور خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہوتا یعنی خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کی دلیل نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو اس قول میں عدم مجئ (انتفاء اول) عدم اکرام (انتفاء ثانی) کی دلیل نہ ہوگا بلکہ عدم مجی خارج میں عدم اکرام کی علت ہوگی۔ الحاصل اس قول میں لکنک لم یجی نفی اور استثناء انتفاء جزاء کی علت بیان کرنے کے لئے ہے دلیل بیان کرنے کے لئے نہیں ہے۔ مزید وضاحت کے لئے شارح نے دو شعر پیش کئے ہیں۔

(۱) ولو طار ذو حافر قبلها لطارت و لكنه لم يطر

ترجمہ: اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہوتا تو یہ بھی اڑتا لیکن ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ خارج میں کوئی گھوڑا نہیں اڑا لہذا یہ بھی نہیں اڑا۔

اس شعر میں بھی شاعر یہ بتلانا چاہتا ہے کہ ماضی میں خارج میں کسی گھوڑے کا نہ اڑنا اس گھوڑے کے نہ اڑنے کی علت ہے دلیل نہیں ہے۔

(۲) ولو دامت الدولات کانوا کغیرھم رعایا ولکن مالھن دوام

ترجمہ: اگر بادشاہتیں ہمیشہ رہتیں تو مرحوم سلاطین اوروں کی طرح میرے ممدوح کی رعایا کے لوگ ہوتے لیکن بادشاہتوں کے لئے پختگی نہیں ہے، شاعر اپنے ممدوح کی مدح میں کہتا ہے کہ میرا ممدوح......اس قدر فضائل اور خوبیوں کا حامل ہے کہ اگر پہلے بادشاہ آج زندہ ہوتے تو مستحق بادشاہت میرا ممدوح ہی ہوتا اور وہ بادشاہ میرے ممدوح کی رعایا میں ہوتے، اس شعر میں بھی بادشاہتوں کا ہمیشہ نہ رہنا مرحوم سلاطین کے رعایا نہ ہونے کی علت ہے دلیل نہیں ہے یعنی خارج میں انتفاء اول انتفاء ثانی کی علت ہے دلیل نہیں ہے ان دونوں اشعار میں انتفاء اول کے دلیل نہ ہونے کی تقریر وہ ہی ہوگی جو خادم نے للکنک لم تجی کے تحت کی ہے۔

(فوائد) کلمہ لولا امتناع ثانی کے لئے وجود اول کی وجہ سے اس لئے آتا ہے کہ لو نفی کے لئے آتا ہے، جیسا کہ کلمہ لو کے تحت گزر چکا ہے پس جب لا نافیہ کا اضافہ کیا گیا تو نفی کی نفی ہوگئی اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے لہٰذا لولا کے مدخول کا مفہوم وجودی ہوگا۔ لولا علی لہلک عمر کا واقعہ غالبًا یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک حاملہ مزنیہ کے بارے میں فوری رجم کا فیصلہ کر دیا، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو اس وقت موجود تھے انھوں نے فرمایا کہ وضع حمل کے بعد رجم کیا جائے ورنہ جنین جو بے قصور ہے اس کا ناحق قتل کرنا لازم آئے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ متنبہ ہوگئے اور اپنا فیصلہ واپس لے لیا، اسی پر یہ مقولہ کہا گیا کہ اگر علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ موجود نہ ہوتے تو عمر جنین کے قتل ناحق کی وجہ سے ہلاک ہو جاتے لیکن علیؓ کا وجود عمرؓ کے ہلاک نہ ہونے کا سبب بن گیا۔ جمیل احمد

وامّا المنطقیونَ فقدجعلوا ان ولو اداةَ اللزوم وانما یستعملونها فی القیاسات لحصولِ العلمِ بالنتائج فهی عندهم للدلالة علیٰ ان العلم بانتفاءِ الثانی علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاءِ الملزوم بانتفاءِ اللازم من غیرِ التفات الیٰ ان علة انتفاءِ الجزاءِ فی الخارجِ ما هی وقوله تعالیٰ لو کان فیهما آلهة اِلا الله لفسدتا واردٌ علی هذهِ القاعدةِ لکن الاستعمال علی قاعدة اللغةِ هو الشائع المستفیض وتحقیق هذا البحثِ علیٰ ما ذکرنا من اسرارِ هذا الفنِ وفی هذا المقامِ مباحثُ اُخریٰ اوردْناها فی الشرحِ۔ ترجمہ: اور رہے مناطقہ تو انھوں نے کلمہ ان اور لو کو ادوات لزوم قرار دیا ہے اور وہ ان کو نتائج کا علم حاصل کرنے کے لئے قیاسات میں استعمال کرتے ہیں پس کلمہ لو ان کے نزدیک اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ انتفاء ثانی کا علم انتفاء اول کے علم کے لئے علت ہے اس لئے کہ انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم ضروری ہے اس بات کی طرف توجہ کئے بغیر کہ خارج میں انتفاء جزاء کی علت کیا ہے اور باری تعالیٰ کا قول "لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا" اسی قاعدہ پر وارد ہے لیکن لغوی قاعدہ پر استعمال مشہور ہے اور اس مسئلہ کی تحقیق اس طریقہ پر جو ہم نے ذکر کی ہے اس فن کے اسرار میں سے ہے اور اس مقام میں اور بھی اچھی بحثیں ہیں جن کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح: شارحؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے موضوع ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کے منتفی ہونے کی علت خارج میں اول (شرط) کا منتفی ہونا ہے یہ اہل عربیت یعنی لغویین کا قاعدہ ہے اور رہا مناطقہ کا قاعدہ تو وہ یہ کہتے ہیں کہ کلمہ ان، لو، اذا، متی، کلما وغیرہ ادات لزوم ہیں یعنی اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہیں کہ ثانی (جزاء) اول (شرط) کے لئے لازم ہے تاکہ ثانی کے انتفاء سے اول کا انتفاء مستفاد ہو سکے۔ الحاصل مناطقہ کہتے ہیں کہ کلمات ادات لزوم ہیں اور مناطقہ کا نظریہ چونکہ اکتساب علوم کا ہے اس لئے وہ ان کلمات کو نتائج کے حصول علم کے لئے قیاسات میں استعمال کرتے ہیں پس ان کے نزدیک ادات لزوم اس بات پر

دلالت کرنے کے لئے ہونگے کہ انتفاء ثانی کا علم انتفاء اول کے علم کی علت اور دلیل ہے کیونکہ ثانی لازم ہے اور اول ملزوم ہے اور لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء ضروری ہے اس سے قطع نظر کہ خارج میں انتفاء ثانی (جزاء) کی علت کیا ہے جیسا کہ اہل عربیت اور علماء لغت نے اس کی طرف توجہ کی ہے یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح کا کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مناطقہ کے نزدیک ادات لزوم صرف اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں کہ انتفاء ثانی کا علم انتفاء اول کے علم کی علت ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب نقیض ثانی کا استثناء کیا جائے جیسے لوکانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود لکن النہار لیس بموجود فالشمس لیست بطالعۃ۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ادات لزوم جس طرح اس کے لئے استعمال ہوتے ہیں اسی طرح اس بات پر دلالت کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں کہ وجود اول کا علم وجود ثانی کے علم کی علت ہے چنانچہ عین مقدم کا استثناء کر کے کہا جاتا ہے لوکانت الشمس طالعۃ کان النہار موجود الکن الشمس طالعۃ فالنہار موجود۔ دیکھئے اس مثال میں کلمۂ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ وجود اول کا علم وجود ثانی کے علم کی علت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے اغلب کا ذکر کیا ہے اگر چہ کبھی کبھار دوسری صورت کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ شارح نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ تمثیل کے طور پر ہے تمام صورتوں کا احاطہ کرنا مقصود نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا اسی مناطقہ کے قاعدہ پر وارد ہے یعنی اس آیت میں مناطقہ کے قاعدہ کے مطابق استدلال کیا گیا ہے اس طور پر کہ انتفاء ثانی یعنی عدم فسادِ عالم جو مشاہدہ سے معلوم ہے اس سے انتفاء اول یعنی عدم تعدد آلہہ کے علم پر استدلال کیا گیا ہے یعنی عدم فساد عالم جو مشاہدہ سے معلوم ہے اس سے انتفاء اول یعنی عدم تعدد آلہہ کے علم پر استدلال کیا گیا ہے یعنی عدم فسادِ عالم، عدم تعدد آلہہ کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت سے مقصود باری تعالیٰ مخلوق کی وحدانیت پر استدلال کی تعلیم دینا ہے کہ لوگ عدم فساد کے علم سے عدم تعدد آلہہ کے علم پر استدلال کیا کریں اور یوں کہا کریں کہ جب عدم فسادِ عالم یقینی ہے تو عدم تعددِ آلہہ بھی یقینی ہوگا۔ اس آیت سے یہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ خارج میں انتفاء فساد کی علت انتفاءِ تعددِ آلہہ ہے الحاصل یہ آیت اگر چہ مناطقہ کے قاعدے پر وارد ہے لیکن لغویین اور اہل عربیت کے قاعدے پر استعمال زیادہ مشہور ہے یعنی لو کا استعمال قرآن وحدیث اور اشعار عرب میں زیادہ تر لغویین ہی کے قاعدے کے مطابق ہے اگر چہ کتبِ منطق اور کتب حکمت میں زیادہ تر مناطقہ کے قاعدے کے مطابق ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے بیان کے مطابق اس مسئلہ کی تحقیق اس فن کے اسرار میں سے ہے اور اس مقام میں بڑی عمدہ بحثیں ہیں جن کو ہم نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

(**فوائد**) شارح کی عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ شارح کی عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مناطقہ کا قاعدہ، غیر لغوی یعنی غیر عربی ہے کیونکہ شارح نے کہا ہے کہ یہ آیت تو مناطقہ کے قاعدے پر وارد ہے لیکن لو کا استعمال قاعدہ لغت پر مشہور ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ یہ آیت قرآن کی ہے اور قرآن عربی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کی عبارت سے مناطقہ کے قاعدے کا غیر عربی اور غیر لغوی ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ اہل عربیت اور لغویین کا قاعدہ بایں معنی لغوی ہے کہ یہ قاعدہ ان کے نزدیک غالب الاستعمال ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ قاعدہ عربی ہے اور مناطقہ کا قاعدہ غیر عربی۔ حاصل یہ کہ دونوں قاعدے عربی اور لغوی ہیں لیکن اہل لغت اور اہل عربیت چونکہ مناطقہ کے مختار کردہ قاعدہ کو بہت کم استعمال کرتے ہیں اور اپنے مختار کردہ قاعدہ کو زیادہ استعمال کرتے ہیں اس لئے ان کا مختار کردہ قاعدہ، لغویہ کے نام سے موسوم ہوگیا اور مناطقہ کا مختار کردہ قاعدہ استدلال کے نام سے موسوم ہوگیا، اہل لغت بھی کبھی کبھی مناطقہ کو قاعدہ استعمال کرتے ہیں چنانچہ جب اہل لغت سے سوال کیا جاتا ہے " ھل زید فی البلد" تو وہ جواب میں کہتے ہیں لا لو کان فیھا لحضر مجلسنا کیا شہر میں زید ہے۔

نہیں اگر وہ شہر میں ہوتا تو ہماری مجلس میں ضرور حاضر ہوتا مگر وہ چونکہ حاضر نہیں اس لئے معلوم ہوا کہ وہ شہر میں نہیں ہے ملاحظہ فرمائیے اہل لغت نے عدم حضور فی المجلس کو اس کے عدم وجود فی البلد کے لئے دلیل بنایا ہے اور یہ ہی استدلال عقلی ہے جس کو مناطقہ نے پسند کیا ہے۔
جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

فاذا کانَ لو للشرطِ فی الماضی فیلزمُ عدمُ الثبوتِ والمضیُّ فی جملتیها اِذا الثبوت ینافی التعلیق والاستقبالُ ینافی المضیَّ فلا یعدل فی جملتیها عن الفعلیة الماضویة اِلا لنکتةٍ ۔

ترجمہ: پس جب کلمہ لو زمانہ ماضی میں شرط کے لئے ہے تو اس کے دونوں جملوں میں ثبوت کا نہ ہونا اور ماضی ہونا لازم ہوگا کیونکہ ثبوت تعلیق کے منافی ہے اور استقبال ماضی کے منافی ہے پس اس کے دونوں جملوں میں فعلیہ ماضویہ سے کسی نکتہ ہی کی وجہ سے عدول کیا جا سکتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ لو چونکہ زمانہ ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے اس لئے اس کے دونوں جملوں میں دو باتیں لازم اور ضروری ہوں گی۔(۱) دونوں جملوں یعنی جملہ شرط اور جزاء دونوں میں عدم ثبوت یعنی خارج میں عدم حصول ضروری ہوگا اور یہ اس وقت ہوگا جب دونوں جملے اسمیہ نہ ہوں کیونکہ جملہ اسمیہ میں ثبوت اور حصول فی الخارج ہوتا ہے۔الحاصل کلمہ لو جن دو جملوں پر داخل ہوتا ہے ان دونوں کا اسمیہ نہ ہونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلمہ لو شرط یعنی تعلیق کے لئے ہے اور ثبوت اور حصول تعلیق کے منافی ہے۔(۲) دونوں جملوں کا ماضی ہونا ضروری ہے کیونکہ کلمہ لو زمانہ ماضی میں استعمال ہوتا ہے اور استقبال، ماضی کے منافی ہے۔الحاصل کلمہ لو کے دونوں جملوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ دونوں فعلیہ ماضویہ ہوں یعنی لفظاً اور معناً دونوں طرح فعل ماضی ہوں پس اگر کبھی فعلیہ ماضیہ سے مضارعیہ کی طرف عدول کیا جائے گا تو وہ نکتہ کی بناء پر کیا جائے گا بغیر نکتہ کے عدول کرنا درست نہ ہوگا لیکن یہ خیال رہے کہ مضارعیہ کی طرف عدول صرف لفظوں میں ہوگا یعنی لفظوں میں فعل مضارع ہوگا معنیً ماضی ہی ہوگا۔

ومذهب المبرِّدِ انها تُستعمل فی المستقبلِ استعمال انْ وهو مع قلّته ثابتٌ نحو قوله علیه السلام اطلبوا العلم ولو بالصینِ وانی اُباهی بکم الامم یوم القیمة ولو بالسقطِ ۔

ترجمہ: اور مبرد کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ لو کلمہ اِن کی طرح مستقبل میں استعمال ہوتا ہے اور یہ قلت کے ساتھ ثابت ہے جیسے حضور علیہ السلام کا قول ہے علم طلب کرو اگر چہ چین میں ہو اور میں امم سابقہ کے مقابلہ میں قیامت کے دن تم پر فخر کروں گا اگر چہ نا تمام بچے کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ مبرد کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ لو کلمہ ان کی طرح معنی مستقبل میں استعمال ہوتا ہے اگر چہ مستقبل میں کلمہ لو کا استعمال بہت کم ہے پس جب کلمہ لو کا استعمال مستقبل میں ثابت ہے تو مستقبل میں استعمال ہونے کے لئے کلمہ لو کسی نکتہ کا محتاج نہیں ہوگا۔
شارح نے کلمہ لو کے مستقبل میں استعمال ہونے کی دو مثالیں پیش کی ہیں پہلی مثال ارشاد نبوی اطلبوا العلم ولو بالصین ہے اور دوسری مثال ارشادِ نبوی انی اباهی بکم الامم یوم القیمة ولو بالسقط ہے ان دونوں حدیثوں میں کلمہ لو معنی مستقبل میں استعمال کیا گیا ہے مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ ان دونوں حدیثوں میں کلمہ لو، ان وصلیہ کی طرف جملہ حالیہ میں ربط کے لئے استعمال کیا گیا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ دونوں جگہ کلمہ لو کا جواب مذکور نہیں ہے اور ہمارا کلام لو شرطیہ میں ہے یعنی ہم نے جو یہ کہا ہے کہ کلمہ لو ماضی میں استعمال ہوتا ہے یہ اس لو کے بارے میں کہا ہے جو شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور شرط و جزاء پر داخل ہوتا ہے اس لو کے بارے مین نہیں کہا جو جملہ حالیہ میں ربط

اور وصل کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو مبرد کا لو فی المستقبل کی مثال میں ان دونوں حدیثوں کا ذکر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں کلمہ لو شرط کے لئے ہے اور رہا کلمہ لو کا جواب تو وہ محذوف ہے چنانچہ پہلی حدیث میں تقدیری عبارت یہ ہے ولو یکون الطلب بالصین فاطلبوہ اور دوسری حدیث میں تقدیری عبارت یہ ہے ولو تکون المباھاۃ بالسقط فانی اباھی بہ۔ ان دونوں مثالوں میں شرط مستقبل ہے اور دلیل یہ ہے کہ پہلی مثال میں شرط اطلبوا کے حیّز میں ہے اور دوسری مثال میں اباہی بکم الامم یوم القیمۃ کے حیّز میں ہے اور یہ دونوں مستقبل کے معنی میں ہیں لہذا جو ان کے حیّز میں ہوگا وہ بھی مستقبل کے معنی میں ہوگا۔

فدُخولُها علىٰ المضارعِ في نحوِ لو يُطِيعُكُمْ في كثيرٍ منَ الامرِ لعنِتُّمْ اىْ لو قعْتم في جهدٍ و هلاكٍ لقصدِ استمرارِ الفعلِ فيما مضٰى وقتاً فوقتاً والفعلُ هو الاطاعةُ يعنى انَّ امتناعَ عنتكم بسببِ امتناعِ استمرارِهِ على اطاعتكم فانَّ المضارعَ يفيدُ الاستمرارَ ودُخول لو عليهِ يفيد امتناعَ الاستمرار ويجوز ان يكونَ الفعلُ امتناعَ الاطاعةِ يعنى انَّ امتناعَ عنتكم بسببِ استمرارِ امتناعهِ عن اطاعتكم لانه كما انّ المضارعَ المثبت يفيدُ استمرارَ الثبوت يجوزُ ان يفيدَ المنفى استمرارَ النفى والدّاخلُ عليهِ لو يفيد استمرارَ الامتناعِ كما انَّ الجملةَ الاسميةَ المثبتةَ تفيدُ تاكيداً الثبوتِ ودوامَه والمنفيةَ يفيدُ تاكيدَ النفيِ ودوامه لانفى التاكيد والدوامِ كقولهِ تعالىٰ وما هم بمومنين ردًّا لقولهم انا آمنا على ابلغ وجهٍ واكدِهِ كما في قولهِ تعالىٰ الله يستهزئ بهم حيثُ لم يقل الله مستهزئ بهم قصداً الى استمرارِ الاستهزاءِ وتجدُّدِهِ وقتاً فوقتاً۔

ترجمہ: پس کلمہ لو کا مضارع پر دخول باری تعالیٰ کے قول " ولو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم " میں اگر رسول زیادہ تر معاملات میں تمہاری اطاعت کرتا رہتا تو تم ہلاکت میں پڑ جاتے زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً استمرار فعل کے ارادے سے ہے اور فعل وہ اطاعت ہے یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ رسول نے تمہاری اطاعت پر ہمیشگی نہیں کی ہے کیونکہ مضارع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر کلمہ لو کا داخل ہونا امتناع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ فعل امتناع اطاعت ہو یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضور ﷺ کا تمہاری اطاعت سے استمرار امتناع ہے کیونکہ جس طرح مضارع مثبت استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے (اسی طرح) جائز ہے کہ مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دے اور وہ جس پر کلمہ لو داخل ہے وہ استمرار امتناع کا فائدہ دے گا جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور دوام ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اور جملہ اسمیہ منفیہ تاکید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تاکید اور نفی دوام کا جیسے باری تعالیٰ کا قول وما هم بمومنين منافقین کے قول انا آمنا کا ابلغ اور مؤکد طریقہ پر رد کرتے ہوئے جیسے باری تعالیٰ کے قول اللہ یستہزئ بھم میں کہ اللہ مستہزئ بھم نہیں کہا وقتاً فوقتاً استمرار استہزاء اور تجدد استہزاء کا ارادہ کرتے ہوئے۔

تشریح: مصنف کی یہ عبارت سابقہ متن فیلزم المضی فی جملتیها پر تفریع ہے حاصل یہ کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ کلمہ لو چونکہ زمانہ ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے اس لئے کلمہ لو کے مدخول دونوں جملوں (شرط و جزاء) کا لفظاً اور معنیً ماضی ہونا ضروری ہے البتہ لفظاً مضارع ذکر کرنے میں اگر کوئی نکتہ موجود ہو تو ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا جا سکتا ہے اگرچہ وہ مضارع معنی ماضی ہی ہوگا اس نکتہ کو بیان کرنے کے لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ آیت لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم میں کلمہ لو کا فعل مضارع پر خلاف اصل دخول ایک نکتہ کی وجہ سے ہے اور وہ نکتہ زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً استمرار فعل کا مقصود ہونا ہے یعنی اس آیت میں چونکہ فعل کا استمرار تجددی مقصود ہے اس لئے باری تعالیٰ نے خلاف اصل فعل مضارع پر کلمہ لو داخل فرمایا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اکثر

معاملات میں تمہاری اطاعت کرتے رہے تو تم مشقت یا ہلاکت میں پڑ جاتے مگر چونکہ نبی نے اکثر معاملات میں تمہاری اطاعت نہیں کی ہے اس لئے تم لوگ مشقت یا ہلاکت میں نہیں پڑے شارح فرماتے ہیں کہ وہ فعل جس کے استمرار کا آیت میں ارادہ کیا گیا ہے اطاعت ہے یا امتناع اطاعت ہے یعنی آیت میں جس فعل کے استمرار کا ارادہ کیا گیا ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ فعل اطاعت ہو دوم یہ کہ وہ فعل امتناع اطاعت ہو پہلی صورت میں فعل مثبت ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضور ﷺ نے تمہاری اطاعت پر ہمیشگی نہیں کی ہے اور آیت کا یہ مطلب اس لئے ہوگا کہ فعل مضارع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر کلمہ لو کا داخل ہونا امتناع استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔

الحاصل اس صورت میں استمرار کی نفی ہوگی نہ کہ اطاعت کی اور استمرار کی نفی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنحضور ﷺ نے بعض امور میں صحابہ کی اطاعت کی ہے اور یہ بات واقع کے مطابق ہے کیونکہ آنحضور ﷺ صحابہ کی تطییب قلب کے پیش نظر بعض امور میں ان کی بات مان لیا کرتے تھے اسی تطییب قلب کے خاطر **وشاورهم في الامر** اور **امرهم شورى بينهم** کے ذریعہ آپ ﷺ کو مشورہ کا حکم دیا گیا ہے۔ دوسری صورت میں فعل منفی ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضور ﷺ نے تمہاری اطاعت نہ کرنے پر ہمیشگی کی ہے۔ یعنی ہمیشہ تمہاری اطاعت سے گریز کرتے رہے ہیں اور کبھی کسی امر میں تمہاری اطاعت نہیں کی ہے اور اس صورت میں آیت کا یہ مطلب اس لئے ہوگا کہ جس طرح فعل مضارع مثبت استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے اور کلمہ لو چونکہ امتناع کے لئے آتا ہے اس لئے جس مضارع پر کلمہ لو داخل ہوگا وہ مضارع استمرار امتناع کا فائدہ دیگا۔

الحاصل اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ آنحضور ﷺ نے عدم اطاعتِ صحابہ پر استمرار کیا ہے یعنی کبھی بھی انکی اطاعت نہیں کی ہے اور یہ مطلب واقعات کے بالکل خلاف ہے کیونکہ نصوص قطعیہ اس بات پر شاہد ہیں کہ بہت سے معاملات میں آنحضور ﷺ نے صحابہ کی اطاعت کی ہے اور جب ایسا ہے تو پہلا احتمال راجح ہوگا۔ شارح علیہ الرحمۃ نے فعل مضارع مثبت کے مفید استمرار ثبوت اور فعل مضارع منفی کے مفید استمرار نفی ہونے کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فعل مضارع مثبت اسی طرح استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور دوام ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اور فعل مضارع منفی اسی طرح استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ جملہ اسمیہ منفیہ تاکیدِ نفی اور دوامِ نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تاکید اور نفی دوام کا جیسا کہ منافقین کے قول **انا آمنا** کے رد میں بلیغ اور مؤکد طریقہ پر باری تعالیٰ نے فرمایا ہے **وما هم بمومنين** وہ کبھی بھی مؤمن نہیں رہے اس جملہ میں تاکیدِ نفی اور دوامِ نفی ہے یعنی ان کا مؤمن نہ ہونا مؤکد اور دائمی ہے حاصل یہ کہ اس جملہ میں نفی کا اعتبار پہلے کیا گیا ہے اور تاکید کا بعد میں یعنی ان کا ایمان منفی ہے نفی موکد کے ساتھ اس جملہ میں نفی تاکید اور نفی دوام نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تاکید اور دوام کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ان کا ایمان مؤکد اور دائمی نہیں ہے پس اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ منافقین کے پاس ایمان تو تھا مگر مؤکد اور دائمی نہیں تھا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا منشاء یہ بتلانا ہے کہ ان کے پاس ایمان کبھی نہیں رہا نہ دائمی اور نہ غیر دائمی نہ مؤکد اور نہ غیر مؤکد۔ الحاصل جس طرح جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور دوام ثبوت کا اور جملہ اسمیہ منفیہ تاکید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح فعل مضارع مثبت استمرار ثبوت کا اور فعل مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ منافقین کے قول **انما نحن مستهزؤن** کے جواب میں حق جل مجدہ **الله يستهزئ بهم** مضارع مثبت کے ساتھ جملہ فعلیہ لائے ہیں کیونکہ اس جملہ سے باری تعالیٰ کا مقصود استمرارِ استہزاء اور تجددِ استہزاء ہے یعنی اللہ تعالیٰ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہم برابر ان کا استہزاء کرتے رہتے ہیں یعنی تھوڑے تھوڑے وقفہ سے ہمیشہ ان کا استہزاء کرتے ہیں۔

وَدُخولُها علی المضارعِ فی نحوِ ولوتریٰ الخطابُ لمُحمَّدٍ ﷺ اَوْ لکلٍ من یتأتیٰ منه الرؤیۃُ اذ وُقفوا علی النار ای اُروھا حتی یعاینوھا او اطّلعوا علیھا اطّلاعاً ھی تحتھم او اُدخلوھا فیعرفوا مقدارَ عذابھا وَ جوابُ لو محذوفٌ ای لرأیتَ امراً فظیعاً لتنزیلہٖ ای المضارعِ منزلۃَ الماضی لصدورہٖ ای المضارعِ اَوْ الکلامِ عمَّنْ لا خلافَ فی اِخبارہٖ فھذہٖ الحالۃ انما ھی فی القیامۃ لکنھا جُعلتْ بمنزلۃ الماضی المتحققِ فاستعمل فیھا لو واِذا المختصّان بالماضی لکن عُدِل عن لفظِ الماضی ولم یقل لو رأیتَ اشارۃً اِلیٰ انّہ کلامٌ من لاخلافَ فی اخبارہ والمستقبل عندہ بمنزلۃ الماضی فی تحقُّقِ الوقوعِ فھذَ الامر مستقبل فی التحقیق ماضٍ بحسبِ التأویلِ کانہ قیلَ قد انقضیٰ ھذا الامرُ لکنک مارأیتہ ولو رأیتہ لرأیتہ امراً فظیعاً۔

ترجمہ: اور کلمہ لو کا مضارع پر ولوتریٰ جیسے میں داخل ہونا (یہ) آنحضور ﷺ کو خطاب ہے یا ہر اس شخص کو جس سے رویت حاصل ہوگی۔ اگر دیکھے تو جس وقت وہ آگ میں کھڑے کئے جائیں گے یعنی ان کو آگ دکھائی جائے گی حتی کہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے یا اس پر مطلع ہوں گے کہ وہ آگ ان کے نیچے ہے یا ان کو اس میں داخل کیا جائے گا پس وہ اس کے عذاب کی مقدار کو پہچانیں گے اور لو کا جواب محذوف ہے یعنی تو ایک خطرناک چیز کو دیکھے گا مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے اس لئے کہ مضارع یا کلام ایسی ذات سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہوسکتی پس یہ حالت تو قیامت میں ہوگی لیکن ان کو ماضی متحقق کے مرتبہ میں قرار دیدیا گیا اور اس میں لو اور اذ جو ماضی کے ساتھ مختص ہیں کو استعمال کرلیا گیا لیکن لفظ ماضی سے عدول کیا گیا اور لو رأیت نہیں کہا گیا۔ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ یہ ایسی ذات کا کلام ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہوسکتی اور مستقبل اس کے نزدیک وقوع کے متحقق ہونے میں ماضی کے مرتبہ میں ہے پس یہ امر حقیقۃً تو مستقبل ہے تاویلا ماضی ہے گویا یوں کہا گیا ہے کہ یہ کام ہو چکا لیکن آپ نے اس کو دیکھا نہیں اگر آپ اس کو دیکھتے تو ایک بھیانک منظر دیکھتے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت ولو تریٰ اذ وقفوا علی النار میں بھی کلمہ لو خلاف اصل مضارع پر داخل کیا گیا ہے۔ آیت میں یا تو آنحضور ﷺ مخاطب ہیں یا ہر وہ شخص مخاطب ہے جس سے رویت اور دیکھنا ممکن ہو۔ پہلی صورت میں آنحضور ﷺ کو تسلی دینا مقصود ہوگا اس طور پر کہ وہ کفار جو آج آپ کو اتراتے ہوئے نظر آرہے ہیں وہ کل قیامت میں بہت ذلیل ہوں گے اور آپ ان کو ذلیل ہوتا ہوا خود اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے اور دوسری صورت میں ان کی ذلت کو علیٰ رؤس الاشہاد ظاہر کرنا مقصود ہے۔ اس طور پر کہ جب ان کو سرِ دوزخ کھڑا کیا جائے گا تو ان کی اس ذلت کو ہر شخص دیکھے گا بشرطیکہ اس کے لئے رویت حاصل ہو تریٰ از رویت متعدی ہے مگر اس کا مفعول مذکور نہیں ہے یا تو اس لئے کہ اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارلیا گیا ہے تاکہ کفار کے بھیانک انجام میں مبالغہ ہوسکے اس طور پر کہ جب کفار کے سرِ دوزخ وقوف کے وقت دیکھنے والا شخص مطلق رویت کے ساتھ متصف ہوگا تو اس وقت وہ ایک بھیانک منظر دیکھے گا اور یا یوں کہا جائے کہ فعل تو متعدی ہی ہے مگر اس کا مفعول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے ولو تری الکفارَ فی وقت وقوفھم اگر آپ کفار کو ان کے وقتِ وقوف میں دیکھیں تو ایک بھیانک صورت کو دیکھیں گے۔

شارح علیہ الرحمۃ نے وُقفوا کی تین تفسیریں کی ہیں:

(۱) اروھا حتی یعاینوھا یعنی دوزخ کفار کو دکھائی جائے گی چنانچہ وہ خود اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے (۲) اطلعوا علیھا اطلاعاً ھی تحتھم یعنی کفار دوزخ پر مطلع ہوں گے کہ وہ ان کے نیچے ہوگی اور کفار اس پر یعنی پل صراط کے اوپر کھڑے ہوں گے

(۳) اُدخلوها یعنی کفار کو دوزخ میں داخل کیا جائے گا شارح کی عبارت فیعرفوا مقدار عذابها کا تعلق تینوں تفسیروں (ارائت، اطلاع، ادخال) کے ساتھ ہے یعنی ان کو دوزخ دکھائی جائے گی یا دوزخ پر مطلع ہوں گے یا وہ دوزخ میں داخل کئے جائیں گے تا کہ دوزخ کے عذاب کی مقدار کو پہچان سکیں، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ شارح اگر او عرفوا مقدار عذابها کہتے اور اس کو وقفوا کی چوتھی تفسیر قرار دیتے تو زیادہ بہتر ہوتا اول کی دو تفسیروں کی بنیاد پر وقفوا وقفت الدابۃ سے ماخوذ ہوگا اور چوتھی تفسیر کی بنیاد پر وقفت علی کلام سے ماخوذ ہوگا لیکن تیسری تفسیر میں مسامحت ہے اس لئے کہ وقوف، دخول کے معنی میں نہیں آتا ہے۔ جواب لو سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ولو تریٰ میں کلمہ لو تمنی کے لئے ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر یہ لو شرطیہ ہوتا تو اس کی جزاء ہوتی حالانکہ آیت میں اس کی جزاء نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ لو شرطیہ نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے ہے، اور لو برائے تمنی مضارع پر داخل ہوتا ہے لہٰذا اس آیت سے اس بات پر استشہاد کرنا درست نہ ہوگا کہ لو شرطیہ خلافِ اصل مضارع پر داخل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کلمہ لو تمنی کے لئے نہیں ہے بلکہ شرط کے لئے ہے اور رہا جواب تو وہ محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے ولو تریٰ اذ وقفوا علی النار لرأیت امراً فظیعاً الحاصل اس آیت میں کلمہ لو جو شرط کے لئے ہے مضارع پر خلاف اصل داخل کیا گیا ہے۔

رہا یہ سوال کہ یہاں مضارع پر کلمہ لو کیوں داخل کیا گیا اور خلاف اصل کا ارتکاب کیوں کیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل مضارع تریٰ کو فعل ماضی رأیت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے۔ اور فعل ماضی کلمہ لو کے مناسب ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے رہا یہ سوال کہ فعل مضارع فعل ماضی کے مرتبہ میں کیوں اتارا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام ایسی ذات (اللہ) سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں تخلف اور غلطی نہیں ہو سکتی ہے یعنی اس کے نزدیک ماضی اور مستقبل دونوں برابر ہیں یعنی اس کی خبر جس طرح صیغۂ ماضی کیساتھ دی ہوئی متحقق الوقوع ہوتی ہے اس میں عدم وقوع کا احتمال نہیں ہوتا اسی طرح صیغۂ مضارع کیساتھ دی ہوئی خبر بھی متحقق الوقوع ہوتی ہے اس میں بھی عدم وقوع کا احتمال نہیں ہوتا ہے بہرحال کفار کے وقوف علی النار کی حالت کو دیکھنا اگرچہ قیامت میں ہوگا لیکن اس کو ماضی متحقق الوقوع قرار دیکر اس میں کلمہ لو اور کلمہ اذ جن کا استعمال ماضی کے ساتھ مختص ہے استعمال کر لیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ یہاں فعل مضارع جب فعل ماضی کے مرتبہ میں ہے تو فعل ماضی ہی ذکر کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا لو رأیت لفظ ماضی سے لفظ مضارع کی طرف عدول کرنے اور لو رأیت کے بجائے لو تریٰ کہنے میں کیا نکتہ ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ ماضی سے لفظ مضارع کی طرف عدول کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ کلام باری تعالیٰ کا ہے اور باری تعالیٰ کی خبر میں کسی طرح کا تخلف اور غلطی کا امکان نہیں ہوتا ہے خواہ وہ ماضی کے صیغہ سے خبر دیں خواہ مضارع کے صیغہ سے یعنی ان کے نزدیک مستقبل تحققِ وقوع میں ماضی ہی کی طرح ہوتا ہے پس کفار کے وقوف علی النار کو دیکھنے کا معاملہ حقیقۃً تو مستقبل ہے کیونکہ یہ معاملہ قیامت میں ہوگا لیکن تاویلاً ماضی ہے کیونکہ یہاں مضارع کو ماضی کے مرتبے میں اتارنے کی تاویل کی گئی ہے گویا یوں کہا گیا کہ یہ معاملہ تو ماضی میں ہو چکا لیکن آپ نے اسکو دیکھا نہیں اگر آپ اس کو دیکھ لیتے تو ایک بھیانک چیز کو دیکھتے۔

کما عُدِل عنِ الماضی اِلی المضارعِ فی رُبما یوَدُّ الذینَ کفروا لتنزیلہ منزلۃَ الماضی لصدورہ عمَّنْ لا خلافَ فی اخبارِہ وانما کانَ الاصلُ ھٰھنا ھو الماضی لانہ قد التزم ابنُ السّراج وابو علیٍ فی الایضاحِ انَّ الفعلَ الواقع بعدَ رُبَّ المکفوفۃِ بما یجبُ ان یکونَ ماضیاً لانھا لتقلیلٍ فی الماضی ومعنی التقلیلِ ھٰھنا انہ قد یدھشھم اھوالُ القیامۃ فیبھتون فاِن وُجدت منھم افاقۃٌ ما تمنوا ذلک۔

ترجمہ: جیسا کہ عدول کیا گیا ماضی سے مضارع کی طرف ربما یود الذین کفروا میں مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارتے

ہوئے کیونکہ اس کلام کا صدور ایسی ذات سے ہوا ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہوسکتی ہے یہاں اصل تو ماضی ہی ہے کیونکہ ابن السراج اور ابوعلی نے ایضاح میں اس بات کا التزام کیا ہے کہ وہ فعل جو رُبَّ مکفوف بما کے بعد واقع ہو اس کا ماضی ہونا واجب ہے کیونکہ رب مکفو فہ تقلیل فی الماضی کے لئے ہے اور یہاں تقلیل کے معنی یہ ہیں کہ قیامت کا ہولناک منظر کفار کو مدہوش کر دے گا پس وہ مبہوت اور بدحواس ہوں گے پس اگر ان کی طرف سے کچھ افاقہ پایا گیا تو وہ اس کی خواہش کریں گے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ آیت مذکورہ ولو تریٰ میں مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے کلمہ لو کا مضارع پر دخول ایسا ہے جیسا کہ ربما یود الذین کفروا میں یود مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتار کر رب مکفوف بما کو اس پر داخل کیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ ایضاح میں ابن السراج اور ابوعلی نے اس کا التزام کیا ہے کہ جو فعل اس رُب کے بعد واقع ہو جس کو کلمہ ما کی وجہ سے عمل جر سے روک دیا گیا ہو تو اس فعل کا ماضی ہونا ضروری ہے یعنی ابن السراج اور ابوعلی کا مذہب یہ ہے کہ رُب مکفو فہ بما ماضی پر داخل ہوتا ہے مضارع پر داخل نہیں ہوتا۔ اور جب ایسا ہے تو ان کے مذہب پر اعتراض ہوگا کہ آیت ربما یود الذین کفروا میں رب مکفو فہ کو مضارع پر کیوں داخل کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لو تریٰ کی طرح یہاں بھی مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور علت بھی وہی ہے جو لوتریٰ کے تحت گذر چکی کہ یہ کلام ایسی ذات سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں خلاف کا امکان نہیں ہے یعنی یہ کلام اللہ کا ہے اور اللہ کے کلام خبری میں خلاف کا امکان نہیں ہے کیونکہ تحقق وقوع میں اس کے نزدیک ماضی اور مستقبل دونوں برابر ہیں رہی یہ بات کہ رُب مکفو فہ بما کا ماضی پر داخل ہونا کیوں ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ رب مکفو فہ بما تقلیل کے لئے آتا ہے اور تقلیل ماضی میں ظاہر ہوسکتی ہے مستقبل میں ظاہر نہیں ہوسکتی کیونکہ قلت وکثرت اسی میں جاری ہوسکتی ہے جس کی حد معلوم ہو اور جس کی حد معلوم نہ ہو اس میں قلت وکثرت جاری نہیں ہوسکتی پس ماضی چونکہ محدود ہے اس لئے قلت وکثرت کا تحقق اس میں تو ہو سکے گا مگر مستقبل جو مجہول ہے اور اس کی حد معلوم نہیں ہے اس میں قلت وکثرت کا تحقق نہیں ہو سکے گا۔ الحاصل قلت چونکہ ماضی ہی میں پائی جاتی ہے اس لئے رب مکفو فہ جو تقلیل کے لئے آتا ہے ماضی پر داخل ہوگا مضارع (مستقبل) جس میں قلت وکثرت نہیں پائی جاتی ہے اس پر داخل نہ ہوگا اس آیت میں تقلیل اس طور پر ہے کہ قیامت کا ہولناک منظر کفار کو ایسا مدہوش اور بدحواس کر دے گا کہ وہ حیرت زدہ ہو کر رہ جائیں گے پھر جب ان کو کبھی کبھار تھوڑا بہت افاقہ ہوگا اور ہوش آئے گا تو وہ اس بات کی آرزو کریں گے کاش ہم لوگ مسلمان ہوتے۔

وقيلَ هيَ مستعارةٌ لِلتَّكثيرِ أو للتحقيقِ ومفعولُ يودُّ محذوف لدلالة لو كانوا مسلمين عليهِ ولو للتمني حكايةٌ لوِدادتهم وامَّا علىٰ رأى من جعلَ لو للتمني حرفاً مصدريةً فمفعولُ يودُّ هو قوله لو كانوا مسلمين۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ کلمہ رب تکثیر یا تحقیق کے لئے مستعار ہے اور یود کا مفعول محذوف ہے کیونکہ لو کانوا مسلمین اس پر دلالت کرتا ہے اور لو تمنی کے لئے ہے ان کی آرزو کی حکایت کے لئے اور بہر حال ان لوگوں کی رائے پر جنہوں نے لو للتمنی کو حرف مصدریہ قرار دیا ہے سو (ان کے نزدیک) یود کا مفعول باری تعالیٰ کا قول لو کانوا مسلمین ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ آیت میں رب مکفو فہ مجازاً تکثیر یا تحقیق کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ تکثیر کی صورت میں حقیقت ومجاز کے درمیان ضدیت کا علاقہ ہوگا کیونکہ تکثیر تقلیل کی ضد ہے اور تحقیق کی صورت میں لازمیت کا علاقہ ہوگا اس لئے کہ تقلیل فی الماضی کے لئے تحقیق لازم ہے حاصل یہ ہے کہ کلمہ رب مطلقاً مکفو فہ ہو یا مکفو فہ نہ ہو جو تقلیل کے لئے موضوع ہے وہ اس جگہ مجازاً تکثیر یا تحقیق کے معنی میں مستعمل ہے یہ خیال رہے کہ جس طرح تقلیل کی صورت میں ابن السراج اور ابوعلی کے نزدیک رب کے

مدخول کا ماضی ہونا ضروری ہے اسی طرح تکثیر کی صورت میں بھی رب کے مدخول کا ماضی ہونا ضروری ہے کیونکہ تکثیر بھی تقلیل کی طرح اس چیز میں متصور ہوگی جس کی حد معلوم ہو اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ماضی محدود ہوتی ہے مستقبل محدود نہیں ہوتا اور یہاں تکثیر کے معنی اس طور پر پائے جائیں گے کہ افاقہ کی حالت میں کفار ہمیشہ اس کی آرزو کریں گے کہ کاش ہم مسلمان ہوتے۔ حاصل یہ کہ تکثیر تو تمنی کے اعتبار سے ہوگی کیونکہ آرزو بذاتِ خود غیر محدود ہے اور تقلیل اس اعتبار سے ہوگی کہ کفار اکثر اوقات میں تو بے ہوش ہی رہیں گے مگر جب بھی تھوڑی بہت دیر کے لئے افاقہ ہوگا تو اس قلیل وقت میں اسلام کی آرزو کریں گے۔

شارح فرماتے ہیں کہ رب تقلیل کے لئے ہو یا تکثیر کے لئے یا تحقیق کے لئے تینوں صورتوں میں یود کا مفعول محذوف ہے تقدیری عبارت ہے یود الاسلام یا یود کونھم مسلمین یعنی وہ اسلام کی آرزو کریں گے یا اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کریں گے، اور اس محذوف پر قرینہ لو کانوا مسلمین ہے یعنی لو کانوا مسلمین اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یود کا مفعول اسلام ہے یا کونھم مسلمین ہے۔ یہ خیال رہے کہ لو کانو مسلمین کو یود کا مفعول بنانا درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کی آرزو کریں گے اس لئے کہ لو تمنی کے لئے ہے اور تمنی کی آرزو کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ کلمہ لو جو تمنی کے لئے ہے وہ انشاء کے لئے آتا ہے اور انشاء کا ماقبل مابعد میں عمل نہیں کرتا ہے لہذا لو کانوا مسلمین یود کا معمول (مفعول) نہیں ہو سکے گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ لو کانوا مسلمین میں کلمہ لو تمنی کے لئے ہے شرط کیلئے نہیں ہے اور جب کلمہ لو شرط کیلئے نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے ہے تو اس کے جواب کی بھی ضرورت نہ ہوگی اور یہ جملہ کفار کی آرزو کی حکایت ہے یعنی کفار بروز قیامت جو آرزو کریں گے اللہ تعالیٰ نے لو کانوا مسلمین سے اسی کی حکایت کی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہ جملہ ان کی آرزو کی حکایت کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ وہ لو کانوا مسلمین نہیں کہیں گے بلکہ لو کنا مسلمین کہیں گے اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آرزو کرنے میں چونکہ ان کو بطریق غیبت تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے یود الذین کفروا۔ اس لئے ان کے کلام کی حکایت بھی بطریق غیبت کی ہے کیونکہ محکی عنہ جب غائب کے صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ یہاں یود غائب کے صیغہ کے ساتھ ہے تو اس کی حکایت میں دونوں باتیں جائز ہیں یہ بھی جائز ہے کہ بعینہ اسی صیغہ سے حکایت کی جائے جو اس سے واقع ہوا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کے ہم معنی دوسرے صیغہ سے حکایت کی جائے۔

واما علیٰ رأی من جعل الخ سے شارح یہ فرما رہے ہیں کہ اکثر لوگوں کا مذہب تو یہی ہے کہ وہ لو جو تمنی کے لئے آتا ہے حرف مصدریہ نہیں ہوتا لیکن جو حضرات لو للتمنی کو حرف مصدریہ قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک لو کانو مسلمین مصدر کونھم مسلمین کی تاویل میں ہو کر یود فعل کا مفعول ہوگا ان کے نزدیک مفعول محذوف ماننے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ الحاصل شارح نے کلمہ لو کے بارے میں دو احتمال نقل کئے ہیں (۱) کلمۂ لو تمنی کے لئے ہے اور حرف مصدریہ ہے اور جملہ مصدریہ کی تاویل میں ہو کر یود کا مفعول ہے۔ اس لو میں ایک تیسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ لو شرطیہ ہو اور یود کے مفعول کی طرح اس کا جواب محذوف ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو ربما یود الذین کفروا الایمان لو کانوا مسلمین لنجوا من العذاب یعنی کفار ایمان کی آرزو کریں گے اگر وہ مسلمان ہوتے تو عذاب سے نجات پا جاتے۔

اَوْ لاستحضارِ الصورةِ عطفٌ علیٰ قوله لتنزيله يعنى ان العدول الى المضارع فى نحو ولو ترىٰ اما لما ذكر واما لاستحضارِ صورة رؤيةِ الكافرين الموقوفين على النار لان المضارع مما يدل على الحالِ الحاضرين الذى من شانه ان يشاهد فكانه يستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة ليشاهدها السامعون ولا يفعل ذلك الا فى امرٍ يهتم بمشاهدته لغرابةٍ او فظاعةٍ او نحوِ ذلك كما قال الله تعالىٰ فتثير سحابا بلفظِ المضارع بعدَ قولهِ تعالىٰ الله الذى

ارسلَ الریاحَ استحضاراً لتلک الصورةِ البدیعةِ الدالة علی القدرةِ الباهرةِ یعنی صورةَ اثارةِ السَّحاب مسخّراً بینَ السماءِ والارضِ علی الکیفیةِ المخصوصةِ والانقلاباتِ المتفاوتةِ ۔

ترجمہ: یا صورت کا استحضار کرنے کے لئے (یہ) مصنف کے قول لتنزیلہ پر معطوف ہے یعنی ولوترٰی میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول یا تو اس وجہ سے ہے جو مذکور ہوئی اور یا ان کفار کی رویت کی صورت کا استحضار کرنے کے لئے ہے جو آگ پر کھڑے ہیں کیونکہ مضارع اس حالت حاضرہ پر دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہے گویا لفظ مضارع سے اس صورت کو حاضر کیا جا رہا ہے تا کہ سننے والے اس کا مشاہدہ کرلیں اور یہ کام نہیں کیا جائے گا مگر ایسے امر میں جس کے مشاہدے کا اہتمام ہو اس کے نادر ہونے کی وجہ سے یا شنیع ہونے کی وجہ سے یا اسی جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے پس اڑاتی ہے وہ بادل کو لفظ مضارع کے ساتھ باری تعالیٰ کے قول اللہ الذی ارسل الریاح کے بعد اس صورت عجیبہ کے استحضار کے لئے جو اللہ تعالیٰ کی قدرتِ باہرہ پر دلالت کرتی ہے یعنی زمین اور آسمان کے درمیان ایک مخصوص کیفیت کے ساتھ بادل کو مسخر کر کے اڑانے کی صورت اور اس میں مختلف انقلابات پیدا کرنے کی صورت۔

تشریح: استحضار میں سین تا طلب کے لئے نہیں ہیں بلکہ زائد ہیں اور استحضار، احضار کے معنی میں ہے، شارح کہتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت سابقہ متن لتنزیلہ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ ولو ترىٰ اور ربما یود الذین میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول یا تو تنزیل مذکور کی وجہ سے ہے یا رویت کفار کی اس صورت کو حاضر کرنے کے لئے ہے جو ان پر اس وقت طاری ہوگی جب وہ دوزخ پر کھڑے کئے جائیں گے تفصیل اس کی یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں مضارع اپنی حقیقت پر ہے کیونکہ دونوں آیتوں کا مضمون (رویت، آرزو) مستقبل (قیامت) میں متحقق ہوگا لیکن کلمہ لو اور کلمۂ رُب چونکہ صرف ماضی پر داخل ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں کا حق ادا کرنے کے لئے اس معنی استقبال کو ماضی کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور ماضی کے مرتبہ میں اس لئے اتارا گیا ہے کہ ماضی کی طرف ان کا وقوع بھی محقق اور یقینی ہے اور پھر ماضی کے ساتھ تعبیر نہ کر کے مضارع کی طرف عدول یہ بتلانے کے لئے کیا گیا ہے کہ یہ ایسی ذات (اللہ) کا کلام ہے جس کے حق میں مضارع اور ماضی دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح بصیغہ ماضی اس کی خبر میں غلطی اور تخلف ممکن نہیں ہے اسی طرح بصیغۂ مضارع بھی اس کی خبر میں غلطی اور تخلف کا امکان نہیں ہے یہ تو حاصل ہے لتنزیلہ کا یعنی کلمہ لو اور کلمہ رُب کا مضارع پر دخول مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے ہے۔

تفصیل اوپر گزر چکی ہے اور استحضار صورت کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں پہلے تو اس معنی استقبالی کو ماضی کے مرتبہ میں اتارا گیا کیونکہ دونوں آیتوں کے مضمون کا وقوع متحقق ہے پس تاویلاً ماضی ہونے کی وجہ سے لو اور رُب کا استعمال کیا گیا پھر ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا کفار کی اس صورت عجیبہ کو حاضر کرنے کے لئے جو اُن پر اس وقت طاری ہوگی جب وہ دوزخ پر کھڑے کئے جائیں گے یا جس وقت وہ درد بھرے لہجہ میں اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کریں گے کیونکہ مضارع استقبال کی طرح اس حالت حاضرہ پر بھی دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہو تو گویا لفظ مضارع کے ساتھ کفار کی اس صورتِ مذکورہ کو حاضر کرنا مقصود ہے تا کہ سننے والے اس کا مشاہدہ کرلیں اور کفر اور اسباب کفر سے اجتناب کرتے رہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات یاد رہے کہ استحضارِ صورت کے لئے ماضی سے مضارع کی صرف عدول اسی امر میں کیا جائے گا جس کے مشاہد کا اہتمام اس کے نادر ہونے کی وجہ سے ہو یا شنیع ہونے کی وجہ سے ہو یا لطافت وغیرہ کسی اور وجہ سے ہو مصنف نے استحضارِ صورت کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کی مثال دیتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول اللہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحاباً ذکر کیا ہے یعنی اللہ وہ ہے جس نے ہواؤں کو بھیجا پھر وہ بادلوں کو اڑاتی ہیں۔ آیت میں ماثارت کی اسناد ریاح کی

طرف اسناد الی السبب کی وجہ سے مجاز عقلی ہے آیت میں مقتضیٰ ظاہر تو یہ تھا کہ ارسل کے اسلوب پر فاثارت سحاباً کہا جاتا لیکن مضارع کی طرف عدول صرف اس لئے کیا گیا ہے تا کہ اس سے اس صورت بدیعہ کا جو اللہ تعالیٰ کی قدرت غالبہ اور باہرہ پر دلالت کرتی ہے استحضار کیا جا سکے یعنی وہ ہوائیں بادلوں کو ایک خاص کیفیت کے ساتھ اڑائے کہ نہ تو بادل زمین پر گریں اور نہ آسمان پر چڑھیں اور ان میں مختلف قسم کے انقلابات ہوں کبھی متصل ہوں کبھی غیر متصل کبھی تہ بہ تہ ہوں کبھی اس کے علاوہ ہوں ان کی حرکت کبھی تیز ہو اور کبھی سست، ان کا رنگ کبھی سیاہ ہو کبھی سفید اور کبھی سُرخ۔ الحاصل بادلوں کے اڑنے کی اس صورت عجیبہ کو حاضر کرنے کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا ہے تا کہ سننے والے حضرات اس صورت کا مشاہدہ کر کے اللہ تعالیٰ کی غالب و باہر قدرت کو پہچانیں اور اس پر ایمان لائیں۔

وَ اَمّا تنکیرہ ای المسند فلارادۃِ عدم الحصرِ و العھدِ الدالِ علیھما التعریف کقولک زیدٌ کاتبٌ وعمرا شاعر او للتفخیمِ نحو ھُدًی للمتقین علیٰ انہ خبر مبتدأ محذوفٍ او خبر ذٰلک الکتاب او للتحقیر نحو ما زیدٌ شیئاً.

ترجمہ: اور مسند کو نکرہ لانا اس لئے ہے کہ عدم حصر اور عدم عہد جن پر تعریف دلالت کرتی ہے مقصود ہے جیسے تیرا قول زید کاتب اور عمرو شاعر۔ یا عظمت شان کے لئے ہے جیسے ہدیً للمتقین اس بناء پر کہ ہدیٰ مبتدا محذوف کی خبر ہے یا ذلک الکتاب کی خبر ہے یا تحقیر کے لئے ہے جیسے ما زید شیئاً۔

تشریح: مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو نکرہ لایا جائے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ بتقاضائے مقام حکم کا مقصود سامع کو اس بات کا فائدہ پہچانا ہو کہ مسند مسند الیہ میں نہ تو منحصر ہے اور نہ مسند معہود اور متعین ہے کیونکہ حصر اور عہد پر حرف تعریف دلالت کرتا ہے۔ لہذا جب یہ دونوں باتیں مقصود نہ ہوں گی تو اس وقت مسند کو نکرہ لایا جائے گا جیسے زید کاتب اور عمرو شاعر اس وقت کہا جائے گا جب متکلم کا مقصود محض کتابت اور شعر کی خبر دینا ہو نہ تو کتابت کو زید میں اور نہ شعر کو عمرو میں منحصر کرنا مقصود ہو اور نہ کتابت معہودہ اور شعر معہود مراد ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہاں کاتب سے مراد وہ شخص ہے جو کلام منثور پیش کرے اور شاعر سے وہ مراد ہے جو کلام منظوم پیش کرے۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ حصر اور عہد کا نہ ہونا تنکیر کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ تعریف مسند باللام بھی کبھی عدم حصر اور عدم عہد کے لئے آتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ نکتہ تنکیر کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ تنکیر اور تعریف باللام دونوں سے مستفاد ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نکتہ کے لئے انعکاس شرط نہیں ہے یعنی تنکیر کا جو نکتہ بیان کیا گیا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ بغیر تنکیر کے وہ نکتہ نہ پایا جائے بلکہ بغیر تنکیر کے بھی پایا جا سکتا ہے اور کبھی مسند کی فخامت اور عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے ھدی للمتقین میں ہدیٰ نکرہ مسند ہے اس لئے کہ یہ مبتداء محذوف کی خبر ہے یا ذلک الکتاب کی خبر ہے پس ہدیٰ، مسند کی تنکیر، ہدایت کتاب کی فخامت اور اس کے کمال کو ظاہر کرنے کے لئے لائی گئی ہے یہ خیال رہے کہ یہاں ایک مخصوص قسم کی تعظیم اور تفخیم مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ مسند یعنی ہدیٰ عظمت میں اس درجہ بلند ہے کہ اس کی کنہ کا ادراک نہیں کیا جا سکتا ہے ورنہ مطلقاً تفخیم تو تعریف باللام سے بھی حاصل ہو جاتی ہے اور کبھی مسند کی تحقیر کے لئے مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے ما زید شیئاً، زید کچھ نہیں ہے یعنی زید معدومات کے ساتھ ملحق ہے لہذا وہ شئی حقیر بھی نہیں ہے چہ جائیکہ شئی عظیم ہو بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اس مثال میں تحقیر تنکیر سے مستفاد نہیں ہے بلکہ شئی ہونے کی نفی سے مستفاد ہے اس لئے مناسب مثال یہ ہے الحاصل لی من ھذا لمال شئی اس مال سے مجھے جو حاصل ہے وہ معمولی اور حقیر سی چیز ہے۔

وَ اَمّا تخصیصہٗ ای المسند بالاضافۃِ نحو زید غلام رجل او الوصف نحو زید رجل عالم فلکون الفائدۃ

اتم لما مرَّ من انَّ زيادةَ الخصوصِ توجب اتميةَ الفائدة واعلم ان جعلَ معمولاتِ المسند كالحالِ ونحوهِ من المقيداتِ وجعل الاضافةِ والوصفِ من المخصصاتِ انما هو مجرَّدُ اصطلاحٍ وقيلَ لانَّ التخصيصَ عبارة عن نقصِ الشيوعِ ولا شيوعَ للفعلِ لانه انما يدل علىٰ مجردِ المفهومِ والحالِ تقيدُهُ و الوصفُ يعجئ في الاسم الذى فيهِ الشيوع فيخصّصه وفيه نظر۔

ترجمہ: اور بہرحال مسند کی اضافت کیساتھ تخصیص جیسے زید غلام رجل یا وصف کیساتھ جیسے زید رجل عالم سو اسلئے ہے کہ فائدہ تمام ہو جاتا ہے کیونکہ گذر چکا ہے کہ زیادتی خصوص اتمیّت فائدہ کو واجب کرتی ہے اور واضح ہو کہ معمولاتِ مسند حال وغیرہ کو مقیدات قرار دینا اور اضافت اور وصف کو مخصصات قرار دینا محض اصطلاح ہے اور کہا گیا ہے کہ تخصیص نام ہے شیوع (عموم) کو کم کرنے کا اور فعل میں شیوع نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ فعل محض مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور حال اس کو مقید کرتا ہے اور وصف اس اسم میں آتا ہے جس میں شیوع ہوتا ہے پس اس میں تخصیص پیدا کر دیتا ہے اور اسمیں نظر ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند میں اضافت کے ساتھ یا وصف کے ساتھ تخصیص پیدا کر کے مسند کو ذکر کیا جائے اضافت کے ساتھ تخصیص کی مثال زید غلام رجل ہے کہ اضافت سے پہلے معلوم نہیں تھا کہ غلام مرد کا ہے یا عورت کا مگر اضافت کے بعد تخصیص ہوگئی کہ غلام مرد کا ہے عورت کا نہیں اور وصف کے ساتھ تخصیص کی مثال زید رجل عالم ہے کہ وصف عالم مذکور ہونے سے پہلے رجل، عالم اور جاہل دونوں کو عام تھا مگر وصف عالم مذکور ہونے کے بعد رجل میں تخصیص پیدا ہوگئی کہ زید رجل عالم ہے جاہل نہیں ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اضافت یا وصف کے ساتھ مسند میں تخصیص اس لئے پیدا کی جاتی ہے تاکہ مسند کے ذکر کا فائدہ اتم اور اکمل ہو سکے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ خصوصیات کے بڑھ جانے سے فائدہ مکمل ہو جاتا ہے یعنی جس قدر خصوصیات زیادہ ہوں گی اسی قدر فائدہ اتم اور اکمل ہوگا۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ شارح کی ذکر کردہ مثال زید رجل عالم کے مقابلہ میں زید کاتب بخیل کے ساتھ مثال بیان کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ زید رجل عالم میں وصف یعنی عالم کا ذکر اتمیت فایدہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اصل فائدے کے لئے ہے اس لئے کہ زید کا رجل ہونا تو پہلے سے معلوم ہے البتہ رجل کے عالم ہونے کا فائدہ اس وصف کے ذکر سے حاصل ہو گیا اور زید کا تب بخیل کے ساتھ مثال بیان کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ زید رجل عالم میں وصف یعنی عالم کا ذکر اتمیّت فائدہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اصل فائدہ کے لئے ہے اس لئے کہ زید کا رجل ہونا تو پہلے سے معلوم ہے البتہ رجل کے عالم ہونے کا فائدہ اس وصف کے ذکر سے حاصل ہو گیا اور زید کاتب بخیل میں کاتب کے ذکر سے تو اصل فائدہ حاصل ہو گیا پھر بخیل کے ذکر سے فائدہ مکمل اور متمم ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زید رجل عالم کا مخاطب وہ بدفہم آدمی ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ زید ابھی رجولیت کے وقت کو نہیں پہنچا بلکہ صبی ہے یا وہ سمجھتا ہے کہ زید کسی عورت کا نام ہے پس اس صورت میں اصل فائدہ تو رجل کے ذکر سے حاصل ہو جائے گا اور عالم کے ذکر سے فائدہ اتم اور اکمل ہو جائے گا۔

واعلم سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے سابق میں جب مسند کیساتھ حال، تمیز، مفعول بہ وغیرہ کا ذکر کیا تو کہا اما تقییده اور یہاں جب مسند کیساتھ اضافت اور وصف کا ذکر کیا تو کہا واما تخصیصه یعنی حال، تمیز وغیرہ کو مسند کے مقیدات قرار دیا اور اضافت اور وصف کو مسند کے مخصصات قرار دیا آخر اس کی کیا وجہ ہے تمام کو مخصصات قرار دیدیتے یا تمام کو مقیدات قرار دیدیتے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محض اصطلاح اور تفنن عبارت ہے اگر اسکا عکس کر دیا جاتا یا سب کو مخصصات یا سب کو مقیدات کہہ دیا جاتا تب بھی جائز ہوتا۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ محض اصطلاح اور تفنن نہیں ہے بلکہ ایک مناسبت پر مبنی ہے اور مناسبت یہ ہے کہ

تخصیص کہتے ہیں شیوع یعنی عموم کے کم ہونے کو اور حال، تمیز، مفعول بہ مسند کیساتھ اسوقت لائے جاتے ہیں جب مسند فعل ہو اور فعل میں عموم نہیں ہوتا کیونکہ فعل تو محض مفہوم یعنی ماہیت مطلقہ (حدیث) پر دلالت کرتا ہے اور مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی بلکہ اسمیں معمولات کیساتھ تقیید ہوتی ہے لہذا وہاں مسند (فعل) کیساتھ حال، تمیز وغیرہ کے ذکر کرنے کو تقیید کیساتھ تعبیر کرنا اور حال، تمیز وغیرہ کو مسند کے مقیدات قرار دینا ہی مناسب تھا۔ اور اضافت اور وصف مسند کیساتھ اس وقت لائے جاتے ہیں جب مسند اسم ہو اور اسم کے اندر شیوع اور عموم ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ شیوع اور عموم میں کمی واقع ہونے کا نام تخصیص ہے لہذا یہاں مسند (اسم) کیساتھ اضافت اور وصف کے ذکر کرنے کو تخصیص کیساتھ تعبیر کرنا اور اضافت اور وصف کو مسند کے مخصصات میں سے قرار دینا مناسب ہے۔

وفیہ نظر کہکر شارح نے بعض حضرات کے قول کو رد کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ تخصیص اور تقیید کہنے کے سلسلہ میں جو مناسبت بیان کی گئی ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ عموم سے مراد اگر عموم علی وجہ الشمول ہے تو یہ عموم نکرہ میں بھی موجود نہیں ہے چنانچہ رجل نکرہ بیک وقت تمام افراد رجل کو شامل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو وصف اور اضافت اس کے لئے مخصص کیسے ہوں گے اور اگر عموم علی وجہ البدلیت مراد ہے تو ایسا عموم فعل میں بھی موجود ہوتا ہے کیونکہ جاءنی زید میں یہ بھی احتمال ہے کہ زید سوار ہو کر آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ پیدل آیا ہو نیز یہ بھی احتمال ہے کہ سرعت کے ساتھ آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ سست رفتاری سے آیا ہو اور جب ایسا ہے تو حال، تمیز وغیرہ معمولات بھی فعل کے مخصصات میں سے ہو سکتے ہیں پس جب یہ بات ہے تو حال و تمیز اور اضافت اور وصف کے درمیان فرق کی کیا وجہ ہے کہ اول کو مقیدات میں سے اور ثانی کو مخصصات میں سے شمار کیا ہے شارح کی نظر کا رد کرتے ہوئے صاحب دسوقی نے فرمایا ہے کہ اسم بذاتہ عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ اگرچہ کسی جگہ کسی سبب سے عموم مراد نہ ہو لہذا وصف اور اضافت کو اس کے مخصصات میں سے قرار دینا مناسب ہوگا اور فعل بذاتہ عموم کا احتمال نہیں رکھتا ہے بلکہ وہ معنی مطلق پر دلالت کرتا ہے لہذا حال، تمیز وغیرہ کو اس کے مقیدات میں سے قرار دینا مناسب ہوگا۔

واما ترکہ ای ترک تخصیص المسندِ بالاضافة والوصفِ فظاهرٌ مما سبقَ فی ترکِ تقییدِ المسند لمانع من تربیةِ الفائدةِ۔

ترجمہ: اور بہر حال اضافت اور وصف کے ساتھ تخصیص مسند کو ترک کرنا سو وہ اس سے ظاہر ہے جو تربیتِ فائدہ سے مانع کی وجہ سے مسند کو مقید نہ کرنے کے سلسلہ میں گذرا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو اضافت اور وصف کے ساتھ مقید نہ کیا جائے اور علت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کی علت وہی ہے جو مسند (فعل) کو حال، تمیز، مفعول بہ وغیرہ کے ساتھ مقید نہ کرنے کے سلسلہ میں سابق میں گذر چکی ہے یعنی اگر کوئی ایسا مانع موجود ہو جس کے ہوتے ہوئے تخصیص مفید نہ ہو یا زیادہ فائدہ نہ ہو تو ایسی صورت میں تخصیص بالوصف اور بالاضافت کو ترک کرنا ہی مناسب ہے۔

وَامَّا تعریفُهٗ فلا فادة السامع حکماً علیٰ امرٍ معلومٍ له باحدیٰ طرقِ التعریفِ یعنی انه یجب عند تعریف المسند تعریفُ المسندِ الیهِ اِذ لیس فی کلامهم مسند الیه نکرةٌ والمسند معرفةٌ فی الجملة الخبریة بآخر مثلِه ای حکماً علی امرٍ معلومٍ بامرٍ آخرَ مثلِه فی کونه معلوماً للسامع باحدیٰ طُرُقِ التعریفِ سواءٌ یتّحد الطریقان نحو الرّاکب هو المنطلق او یختلفانِ نحوُ زیدٌ هو المنطلقُ اوْ لازمِ حکمٍ عطفٌ علی حکماً کذلک ای علی امر معلومٍ بآخر مثلِه وفی هذه تنبهٌ علی انَّ کونَ المبتدأ والخبر معلومین لاینافی افادة الکلام للسامع فائدة مجهولة لانَّ

العلمَ بنفسِ المبتدأ و الخبرِ لا یستلزِم العلمَ بِانتِسَابِ احدھما الیٰ الآخرِ۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند کو معرفہ لانا سو وہ سامع کو ایسے امر معلوم پر حکم کا فائدہ دینے کے لئے ہوتا ہے جو اس کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو یعنی تعریف مسند کے وقت مسند الیہ کا معرفہ لانا واجب ہے کیونکہ کلام عرب میں ایسا نہیں ہے کہ جملہ خبریہ میں مسند الیہ نکرہ ہو اور مسند معرفہ ہو اسی کے مثل دوسرے امر کے ساتھ یعنی امر معلوم پر حکم کرنا دوسرے امر کے ساتھ جو اس کے مثل ہو تعریف کے طریقوں میں سے ایک طریقہ کے ساتھ سامع کو معلوم ہونے میں برابر ہے کہ دونوں طریقے متحد ہوں جیسے الراکب ھوالمنطلق یا دونوں مختلف ہوں جیسے زید ھوالمنطلق یا لازم حکم کا فائدہ دینا ہوتا ہے (یہ) حکماً پر معطوف ہے ایسا ہی یعنی امر معلوم پر دوسرے امر کے ساتھ جو اس کے مثل ہو اور اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ متبداء اور خبر کا معلوم ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ کلام سامع کو فائدہ مجہولہ کا فائدہ دے کیونکہ نفس مبتداء کا اور خبر کا معلوم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کی طرف انتساب بھی معلوم ہو۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ نے مسند کی ایک حالت اور بیان کی ہے اور وہ مسند کو معرفہ لانا ہے مسند کو معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم سامع کو ایک امر معلوم پر دوسرے امر معلوم کے ساتھ حکم کا یا لازم حکم کا فائدہ پہنچانے کا ارادہ کرے۔ حکم کا فائدہ اس وقت پہنچایا جاتا ہے جب مخاطب کو حکم کا علم نہ ہو اور اگر مخاطب کو حکم معلوم ہو تو اس وقت متکلم کا مقصد لازم حکم یعنی اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا ہوتا ہے مثلاً ہمارے کلام زید بات کا مخاطب اگر ایسا آدمی ہے جس کو زید کے مرنے کا علم نہیں ہے تو اس کلام سے حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوگا اور اگر ایسا آدمی مخاطب ہو جس کو زید کے مرنے کا علم ہے تو اس وقت اس کلام سے مخاطب کو اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوگا کہ ہم کو بھی زید کے مرنے کا علم ہے۔ متن میں امر معلوم سے مراد یہ ہے کہ تعریف کے طریقوں (علمیت، اضمار، موصولیت وغیرہ) میں سے کسی ایک طریقہ سے مخاطب کو مسند کا علم ہو اسی طرح تعریف کے طریقوں میں سے کسی طریقہ سے دوسرا امر (مسند الیہ) بھی مخاطب کو معلوم ہو خواہ دونوں طریقے متحد ہوں جیسے الراکب ھوالمنطلق کہ اس میں مسند الیہ اور مسند دونوں معرف باللام ہیں یا دونوں مختلف ہوں جیسے زید ھوالمنطلق کہ اس میں مسند الیہ تو معرف بالعلمیت ہے اور مسند معرف باللام ہے۔

خلاصہ یہ کہ مطلق تعریف میں مماثلت ضروری ہے ایک طریقہ تعریف میں اتحاد ضروری نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب مسند معرفہ ہوگا تو مسند الیہ کا بھی معرفہ ہونا ضروری ہے کیونکہ کلام عرب میں ایسی صورت ناپید ہے کہ جملہ خبریہ میں بلا وجہ مسند معرفہ ہو اور مسند الیہ نکرہ ہو۔

وفیہ ھذا تنبیہ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مخاطب کو مبتداء اور خبر دونوں معلوم ہیں تو یہ کلام افادۂ معلوم کے قبیل سے ہوگا یعنی مخاطب کو ایک معلوم چیز کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا حالانکہ کلام خبری کے لئے فائدہ مجہولہ (حکم یا لازم حکم) کا فائدہ دینا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مبتدا اور خبر دونوں کا مخاطب کو الگ الگ معلوم ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ وہ کلام سامع کو فائدہ مجہولہ (حکم یا لازم حکم) فائدہ دے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو مبتدا اور خبر دونوں الگ الگ معلوم ہوں اور پھر وہ کلام مخاطب کو فائدہ مجہولہ کا افادہ بھی کرے کیونکہ مخاطب کو مبتدا اور خبر کا الگ الگ معلوم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ مخاطب کو ان دونوں میں سے ایک کی طرف دوسرے کا انتساب بھی معلوم ہو یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو متبداء اور خبر الگ الگ تو معلوم ہوں مگر ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف منسوب ہونا معلوم نہ ہو مثلاً ایک شخص زید کو بھی جانتا ہے اور عالم کو بھی جانتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ عالم وہی زید ہے پس زید العالم کہہ کر اسی انتساب کا فائدہ پہنچایا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کلام خبری فائدہ مجہولہ کا افادہ کرنے والا ہوا افادۂ معلوم کے قبیل سے نہیں ہوا لہٰذا مذکورہ

اعتراض باطل ہوگا۔

نحوُ زيدٌ اخوكَ وعمروٌ المنطلقُ حالَ كونِهِ معرَّفاً باعتبارِ تعريفِ العهدِ او الجنسِ وظاهرُ لفظِ الكتابِ انَّ نحو زيدٌ آخوكَ انما يقالُ لمن يعرفِ انَّ له اخاً والمذكورُ في الايضاحِ انه يقالُ لمن يعرِفُ زيداً بعينهِ سواءٌ يعرِف انَّ له اخاً او لم يعرِف ووجه التوفيقِ ماذكره بعضُ المحققين من النُّحاةِ ان اصلا وضع تعريف الاضافة على اعتبارِ العهدِ والا لم يبق فرقٌ بين غلامُ زيدٍ وغلام لزيدٍ فلم يكن احدهما معرفة والاخر نكرة لكن كثيراً ما يقال جاء ني غلام زيد من غيرِ اشارةٍ الىٰ معينٍ كالمعرفِ باللام وهو خلافُ وضعِ الاضافةِ فما في الكتابِ ناظر اِلىٰ اصلِ الوضعِ وما في الايضاحِ اِلىٰ خلافهِ وعكسهما اىْ نحو عكسِ المثالينِ المذكورينِ وهو اخوكَ زيدٌ والنطلق عمرو۔

ترجمہ: جیسے زید اخوک اور عمرو المنطلق اس حال میں کہ المنطلق تعریف عہد خارجی کے اعتبار سے معرف ہو یا تعریف جنس کے اعتبار سے اور ظاہر لفظ کتاب (متن) یہ ہے کہ زید اخوک اس سے کہا جائے گا جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے اور ایضاح میں یہ مذکور ہے کہ اس سے کہا جائے گا جو زید کو بعینہ جانتا ہو برابر ہے کہ وہ اس بات کو جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے یا نہ جانتا ہو اور وجہ توفیق وہ ہے جس کو بعض محققین نحاۃ (رضی) نے ذکر کیا ہے کہ تعریفِ اضافت کی اصلِ وضع عہد خارجی کے اعتبار سے ہے ورنہ غلام زید اور غلام لزید کے درمیان فرق باقی نہیں رہے گا پس ان میں سے ایک معرفہ اور دوسرا نکرہ نہیں ہوگا لیکن بسا اوقات کہا جاتا ہے جاءنی غلام زید معین کی طرف اشارہ کئے بغیر جیسے معرف باللام اور یہ وضع اضافت کے خلاف ہے پس کتاب (متن) میں اصلِ وضع ملحوظ ہے اور ایضاح میں خلافِ وضع، اور ان کا عکس یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کا عکس اور وہ اخوک زید اور المنطلق عمرو ہے۔

تشریح: فاضلِ مصنفؒ نے تعریف مسند کی دو مثالیں ذکر کی ہیں (۱) زید اخوک کہ اس میں مسند (اخوک) معرف بالاضافت ہے (۲) عمرو المنطلق کہ اس میں مسند (المنطلق) معرف باللام ہے اور یہ دونوں مثالیں حکم اور لازم حکم دونوں کے فائدہ کی صلاحیت رکھتی ہیں چنانچہ مخاطب کو اگر زید کا علم ہو یعنی مخاطب اس بات کو جانتا ہو کہ یہ ذات معینہ زید کے نام سے موسوم ہے مگر اس کو اس کا علم نہیں ہے کہ وہ میرا بھائی ہے پس متکلم نے زید اخوک کہہ کر بتلا دیا کہ زید تیرا بھائی ہے تو یہ کلام فائدۃ الحکم کے قبیل سے ہوگا اور اگر مخاطب کو زید کا بھی علم ہو اور اس کا بھی علم ہو کہ وہ میرا بھائی ہے تو متکلم کا کلام زید اخوک لازم حکم کے فائدہ کے قبیل سے ہوگا گویا متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ یہ بات مجھے بھی معلوم ہے کہ زید تیرا بھائی ہے۔ اسی طرح عمرو المنطلق کا مخاطب اگر وہ شخص ہو جس کو عمرو کا تو علم ہے یعنی اس بات کا تو علم ہے کہ یہ ذات معینہ عمرو کے نام کے ساتھ موسوم ہے اور وہ بھی جانتا ہے کہ ایک شخص وصف انطلاق کے ساتھ موصوف ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو موصوف ہے وہ عمرو ہی ہے پس اس صورت میں یہ کلام فائدۃ الحکم کے قبیل سے ہوگا اور متکلم کا مقصود مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو شخص موصوف ہے وہ عمرو ہی تو ہے اور اگر مخاطب عمرو کو بھی جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو شخص موصوف ہے وہ عمرو ہے تو متکلم کا کلام عمرو المنطلق لازم حکم کے فائدہ کے قبیل سے ہوگا اور متکلم کا مقصد مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ وصف انطلاق کے ساتھ عمرو کے موصوف ہونے کو صرف آپ ہی نہیں جانتے بلکہ میں بھی جانتا ہوں۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ المنطلق میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ الف لام عہد خارجی کے لئے ہو اور المنطلق تعریف عہد خارجی کے اعتبار سے معرف ہو۔ دوم یہ کہ الف لام جنس کے لئے ہو اور المنطلق تعریف جنس کے اعتبار سے معرف ہو ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تعریف عہد

خارجی کے اعتبار سے عمرو المنطلق کا مخاطب اس شخص کو کیا جائے گا جو اس بات کو بھی جانتا ہے کہ ایک انسان ہے جس کا نام عمرو ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک شخص معین ہے جس کے لئے انطلاق ثابت ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وہ شخص معین عمرو ہے پس متکلم نے عمرو المنطلق کہہ کر بتا دیا کہ وہ شخص معین جس کے لئے انطلاق ثابت ہے وہ عمرو ہے اور تعریف جنس کے اعتبار سے مخاطب وہ شخص ہوگا جو ماہیت المنطلق کو من حیث ہی تو جانتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وہ کس ذات میں متحقق ہے زید میں یا عمرو میں یا بکر میں یا کسی اور میں۔ پس متکلم نے عمرو المنطلق کہہ کر بتا دیا کہ ماہیت المنطلق عمرو میں متحقق ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ عہد خارجی اور جنس کے اعتبار کے دو احتمال جس طرح معرف باللام (المنطلق) میں ہیں اسی طرح دونوں اعتبار معرف بالاضافت (اخوک) میں بھی ہیں کیونکہ تعریف بالاضافت جس طرح عہد خارجی کیلئے ہوتی ہے اسی طرح جنس کے لئے بھی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو شارح نے حال کونہ معرفا عبارت نکال کر کلام کو دوسری مثال (عمرو المنطلق) کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الف لام کی طرح اگر چہ اضافت بھی عہد خارجی اور جنس دونوں کے لئے آتی ہے لیکن اس میں عہد خارجی کا اعتبار اصل ہے اور جنس کا خلاف اصل ہے اس کے برخلاف الف لام کہ اس میں عہد خارجی اور جنس دونوں کا اعتبار اصل ہے۔ پس الف لام میں دونوں اعتبار چونکہ اصل تھے اس لئے کلام کو دوسری مثال (معرف باللام) کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت بآخر مثلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک سے اس شخص کو خطاب کیا جائے گا جو یہ جانتا ہے کہ اس کا کوئی بھائی ہے یعنی وہ بعینہ زید کو بھی پہچانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا کوئی بھائی ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ زید ہی اس کا بھائی ہے پس متکلم نے زید اخوک کہہ کر بتا دیا کہ تیرا بھائی زید ہے اور متن کی عبارت سے یہ بات اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ مصنف نے افادۂ حکم بمعلوم علی معلوم کی وجہ سے مسند کو معرفہ لانے کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی زید اخوک اور دوسری عمرو المنطلق ان میں سے پہلی مثال تو صرف تعریف عہد کے اعتبار سے ہے اور دوسری مثال تعریف عہد اور تعریف جنس دونوں اعتبار سے ہے پس تعریف عہد کا اعتبار کرتے ہوئے لازم آئے گا کہ زید اخوک اس شخص سے کہا جائے جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے مگر یہ اس کے خلاف ہے جو مصنف نے ایضاح میں ذکر کیا ہے حالانکہ ایضاح اس متن (تلخیص) کے لئے شرح کا درجہ رکھتی ہے۔

مصنف نے ایضاح میں یہ ذکر کیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو بعینہ زید کو جانتا ہے خواہ وہ یہ جانتا ہو کہ اس کے لئے بھائی ہے جیسا کہ متن سے معلوم ہوتا ہے خواہ یہ نہ جانتا ہو۔ یہ ہی دوسری صورت متن اور ایضاح کے درمیان محلِ اختلاف ہے پس اسی دوسری صورت میں زید اخوک کے معنی یہ ہوں گے کہ زید کے لئے جنس اخوت ثابت ہے جو تیری طرف منسوب ہے حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک میں صرف تعریف عہد خارجی کا اعتبار ہے اور ایضاح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف عہد خارجی اور تعریف جنس دونوں کا اعتبار ہے شارح فرماتے ہیں کہ کلام متن اور کلام ایضاح کے درمیان محقق نحوی علامہ رضی نے توفیق اور جمع کی کوشش کی ہے اور وہ یہ ہے کہ تعریف اضافت کی اصل وضع صرف عہد خارجی کے اعتبار سے ہے یعنی تعریف اضافت میں عہد خارجی تو اصل ہے اور جنس خلاف اصل ہے جیسا کہ خادم نے پہلے بیان کیا ہے اس لئے کہ اگر یہ تسلیم نہ کریں بلکہ یہ کہیں کہ تعریف اضافت کی اصل وضع معنی جنسی کے اعتبار سے ہے تو غلام زید (اضافت کے ساتھ) اور غلام لزید (بغیر اضافت) کے درمیان معنی کے اعتبار سے فرق باقی نہ رہے گا کیونکہ اس صورت میں غلام زید کے جو معنی ہیں (زید کا کوئی غلام) معنی جنسی کے اعتبار سے وہی معنی غلام زید کے بھی ہوں گے یعنی زید کا کوئی غلام اور جب معنی کے اعتبار سے دونوں ایک ہوگئے تو ان میں سے ایک یعنی غلام زید معرفہ نہ ہوگا اور دوسرا یعنی غلام لزید نکرہ نہ ہوگا حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ غلام زید معرفہ ہے اور اس کے معنی ہیں زید کا خارج میں ایک معین غلام اور غلام لزید نکرہ ہے اور اس کے معنی ہیں زید کے غلاموں میں سے

کوئی ایک غلام بہر حال جب ایسا ہے تو ان دونوں میں فرق باقی رکھنے کے لئے یہ ماننا ضروری ہوگا کہ تعریف اضافت میں عہد خارجی کا اعتبار اصل ہے چنانچہ غلام زید معرفہ ہے اور معنی ہیں زید کا خارج میں ایک معین غلام۔

ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ بسا اوقات جاءنی غلام زید کہا جاتا ہے اور تعریف اضافت کے باوجود زید کے کسی معین غلام کی طرف اشارہ نہیں کیا جاتا لیکن یہ معنی وضع اضافت کے خلاف ہے حاصل یہ کہ تعریف اضافت کی اصل وضع تو عہد خارجی کیلئے ہے لیکن کبھی کبھار خلاف اصل جنس کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ معرف باللام کی اصل وضع تو عہد خارجی یعنی واحد معین کیلئے ہے لیکن کبھی کبھی خلافِ اصل واحد غیر معین (عہد ذہنی، جنسی) کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے۔ ولقد امر علی اللئیم یسبنی میں گذر چکا ہے کہ اللئیم کالام واحد غیر معین کیلئے ہے اس تفصیل کے بعد علامہ رضی کہتے ہیں کہ متن میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ جانتا ہو کہ میرا کوئی بھائی ہے تو یہ اضافت کی اصلِ وضع کے اعتبار سے ہے اور الیضاح میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کو جانتا ہو عام اس سے کہ وہ اپنے لئے بھائی ہونے کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو تو وہ خلافِ اصل وضع کے اعتبار سے ہے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں کا عکس یعنی اخوک زید اور المنطلق عمرو بھی تعریف مسند کی مثالیں ہیں۔

فوائد:۔ آپ حضرات کو خادم کی تشریح کے دوران ایک تناقض نظر آئے گا وہ یہ کہ خادم نے پہلے تو یہ کہا ہے کہ معرف باللام میں عہد خارجی اور جنس دونوں اصل ہیں اور آگے چل کر یہ کہہ دیا کہ معرف باللام کی اصل وضع تو عہد خارجی کے لئے ہے اور خلافِ اصل جنس یا عہد ذہنی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں دونوں کو اصل کہا گیا ہے وہاں مصنف تلخیص کا مذہب ملحوظ ہے اور جہاں عہد خارجی کو اصل اور جنس کو خلافِ اصل کہا گیا ہے وہاں علامہ رضی اور شارح (تفتازانی) کا مذہب ملحوظ ہے۔ فلا تناقض

والضَّابطةُ فی التقدیمِ انه اِذا کان للشئ صفتانِ من صفاتِ التَّعریفِ و عرفَ السَّامعُ اِتّصافَهُ باحداهما دونَ الاُخریٰ فأیُّهما کانَ بحیثُ یعْرِفُ السَّامع اتصافَ الذاتِ به و هو کالطالبِ بحسبِ زَعْمِکَ اَنْ تحکمَ علیهِ بالاٰخرِ یجبُ انْ تُقدِّمَ اللّفظِ الدَّالُ علیهِ و تجْعله مبتدأ و ایُّهما کان بحیثُ یجهلُ اتِّصاف الذات به و هو کالطالب بحسبِ زعمکَ انْ تحْکم بثبوتهٖ للذات اوِ انتفائهٖ عنه یجبُ ان تُؤخّرَ اللفظ الدالُ علیهِ و تجعله خبراً فاِذا عرفَ السَّامعُ زیداً بعینهٖ و اسمهٖ و لا یعرِفُ اتّصافهِ بانَّه اخوهُ و اَرَدتَّ انْ تعرِفه ذٰلک قلتَ زیدٌ اخوکَ و اِذا عرفَ اخاً له و لا یعرفه علی التعیینِ و اَرَدتَّ انْ تعینه عنده قلت اخوکَ زیدٌ و لا یصح زید اخوکَ و یظهرُ ذٰلک فی قولنا رأیتُ اسوداً غابها الرِّماحُ و لا یصحُّ رِمَاحُها الغابُ۔

ترجمہ: اور مقدم کرنے کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جب صفاتِ تعریف میں سے کسی شے کی دو صفتیں ہوں اور سامع ان دونوں میں سے ایک کیساتھ نہ کہ دوسری کے اس شے کے اتصاف کو جانتا ہو پس ان دونوں صفتوں میں سے جو صفت ایسے طریقہ پر ہو کہ سامع اسکے ساتھ ذات کے اتصاف کو جانتا ہے اور تیرے خیال میں سامع اس بات کا طالب ہے کہ اس پر دوسری صفت کا حکم لگایا جائے تو اس لفظ کا مقدم کرنا اور اسکو مبتداء بنانا واجب ہوگا جو اس صفت پر دلالت کرنے والا ہو جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو سامع جانتا ہے اور ان دونوں صفتوں میں سے جو صفت ایسے طریقہ پر ہو جس کیساتھ ذات کے متصف ہونے سے سامع جاہل ہے اور وہ تیرے خیال میں اس بات کا طالب ہے کہ ذات کیلئے اسکے ثبوت کا یا ذات سے اسکے انتفاء کا حکم لگایا جائے تو اس لفظ کو مؤخر کرنا اور اسکو خبر بنانا واجب ہوگا جو اس پر دلالت کرنے والا ہوگا پس جب سامع زید کو بعینہٖ (مسمّٰی زید) اور اس کے نام کو جانتا ہو اور بھائی ہونے کے ساتھ اس کا متصف ہونا نہ جانتا ہو اور تو

(متکلم) سامع کو یہ بتلانا چاہتا ہے تو، تو زید اخوک کہے گا اور اگر یہ جانتا ہو کہ اس کا (میرا) کوئی بھائی ہے اور اس کو متعین طریقہ پر نہیں جانتا اور تو (متکلم) اس کو اس کے نزدیک متعین کرنا چاہتا ہے تو، تو کہے گا اخوک زید اور زید اخوک صحیح نہ ہوگا اور یہ فرق ہمارے قول میں ظاہر ہوگا کہ میں نے شیر دیکھے جن کی جھاڑیاں نیزے ہیں اور نہیں صحیح ہوگا کہ ان کے نیزے جھاڑیاں ہیں۔

تشریح: یہاں سے علامہ تفتازانی اس سلسلہ میں کہ جملہ اسمیہ کے دونوں جز (مبتداء اور خبر) اگر معرفہ ہوں تو ان میں کون مبتداء ہوگا اور کون خبر ہوگا، ایک ضابطہ بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شے (ذات) کی واقع میں دو صفتیں ہوں اور ان میں سے ہر ایک تعریف کے طریقوں (علمیت اسم اشارہ وغیرہ) میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو یعنی دونوں معرفہ ہوں اور مخاطب ان میں سے ایک صفت کے ساتھ اس شے اور ذات کا متصف ہونا تو جانتا ہو لیکن دوسری کے ساتھ متصف ہونا نہ جانتا ہو پس جو صفت ایسی ہو کہ مخاطب اس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو جانتا ہے اور متکلم کے خیال میں مخاطب اس بات کا طالب ہے کہ اس صفت پر دوسری صفت کا حکم لگایا جائے تو ایسی صورت میں اس لفظ کو مقدم کرنا اور متبداء بنانا واجب ہوگا جو لفظ اس صفت پر دلالت کرتا ہو جس کے ساتھ ذلت کے متصف ہونے کو مخاطب جانتا ہے اور جو صفت ایسی ہے جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو مخاطب نہیں جانتا اور وہ متکلم کے خیال میں اس بات کا طالب ہے کہ ذات کے لئے اس صفت کے ثبوت کا یا ذات سے اس کے انتفاء کا حکم لگایا جائے تو ایسی صورت میں اس صفت پر دلالت کرنے والے لفظ کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا مثلاً ذاتِ زید کی دو صفتیں ہیں۔

(۱) زیدیت یعنی زید ہونا (۲) اخوتِ مخاطب یعنی مخاطب کا بھائی ہونا پہلی صفت تو بصورتِ علَم معرفہ ہے اور دوسری صفت بصورت اضافت معرفہ ہے پس مخاطب پہلی صفت کے ساتھ تو ذات کے متصف ہونے کو جانتا ہے یعنی وہ مسمّٰی زید (ذات) کو بھی جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس مسمّٰی کا نام زید ہے یعنی اس مسمے کے زیدیت کے ساتھ متصف ہونے کو بھی جانتا ہے لیکن وہ دوسری صفت یعنی اخوتِ مخاطب کے ساتھ متصف ہونے کو نہیں جانتا یعنی مخاطب یہ نہیں جانتا کہ مسمّٰی زید میرا بھائی ہے اور متکلم چاہتا ہے کہ مخاطب کو اس سے باخبر کر دیا جائے تو اس صورت میں اس لفظ (زید) کو مقدم کرنا اور مبتداء بنانا واجب ہوگا جو اس صفت (زیدیت) پر دلالت کرتا ہے جس کے ساتھ ذات (مسمّٰی زید) کے متصف ہونے کو مخاطب جانتا ہے اور اس لفظ (اخوک) کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا جو اس صفت (اخوتِ مخاطب) پر دلالت کرتا ہے جس کے ساتھ ذات (مسمّٰی زید) کے متصف ہونے کو مخاطب نہیں جانتا ہے چنانچہ زید اخوک کہنا ضروری ہوگا اور اس کلام کا فائدہ مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ زید جس کو تو بذاتہ اور باسمہ جانتا ہے وہ تیرا بھائی ہے اور اگر مخاطب، اخوتِ مخاطب کو تو جانتا ہے یعنی یہ تو جانتا ہے کہ میرا کوئی بھائی ہے مگر متعین طریقہ پر اس کو نہیں جانتا کہ وہ کون ہے اور متکلم چاہتا ہے کہ مخاطب کے پاس اس کو متعین کر کے پیش کیا جائے تو اس صورت میں زید اخوک کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ اخوک زید کہنا ضروری ہوگا اور اس کلام کا فائدہ مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ تیرا بھائی (جس کا علم تجھ کو پہلے سے ہے کہ میرا کوئی بھائی ہے) زید ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ہمارا بیان کردہ ضابطہ ہمارے قول رأیت اسود غابہا الرماح میں ظاہر ہوگا اسود اسد کی جمع ہے بمعنی شیر، مگر بقرینہ رماح یہاں بہادر شخص مراد ہے کیونکہ نیزوں کے سائے میں بہادر آدمی رات گزارتا ہے شیر نہیں۔ غاب کا واحد غابۃ ہے جس کے معنی ہیں جھاڑی، جنگل، رات گزارنے کی جگہ رماح کا واحد رمح ہے جس کے معنی ہیں نیزہ اس قول میں غابہا بصورتِ اضافت معرفہ ہے اور الرماح بصورت الف لام معرفہ ہے پس اسود کے ذکر کے وقت غاب تو اسود کے لئے معلوم ہے کیونکہ غاب (جھاڑیاں) ان کے رات گزارنے کی جگہ ہیں مگر اسود کے لئے رماح معلوم نہیں ہے یعنی شیروں کا جھاڑیوں میں رہنا تو معلوم ہے مگر تیروں میں رہنا معلوم نہیں ہے پس غاب کے

ساتھ چونکہ ذات (اسود) کا متصف ہونا مخاطب کو معلوم ہے اور رماح کے ساتھ متصف ہونا معلوم نہیں ہے اس لئے غاب کو مقدم کرنا اور متبداء بنانا واجب ہوگا اور الرماح کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا چنانچہ غابها الرماح تو صحیح ہوگا مگر رماحها الغاب صحیح نہ ہوگا۔

والثانی یعنی اعتبارِ تعریفِ الجنسِ قد یفید قصرَ الجنسِ علیٰ شئٌ تحقیقا نحوُ زیدٌ الامیرُ اذا لم یکن أمیرٌ سواهُ او مبالغة لکمالہ فیہ ای لکمالِ ذٰلک الشئ فی ذٰلک الجنسِ أوْ بالعکسِ نحو عمرٌو الشجاع ای الکامل فی الشجاعتِ کأنہ لا اعتدادَ بشجاعةِ غیرہٖ لقصورھا عن رتبة الکمالِ و کذا اذا جعِلَ المعرَّف بلامِ الجنسِ مبتدأ نحوُ الامیرُ زیدٌ والشجاع عمرو و لا تفاوتَ بینھما وبین ما تقدم فی افادة قصرِ الامارةِ علیٰ زیدٍ والشجاعة علیٰ عمرٍو والحاصل انَّ المعرَّف بلامِ الجنسِ ان جعلَ مبتدأ فھو مقصورٌ علی الخبر سواءٌ کان الخبر معرفة او نکرة وان جُعِلَ خبرا فھو مقصورٌ علی المبتدأ۔

ترجمہ: اور ثانی یعنی تعریف جنس کا اعتبار کبھی کسی شے پر حقیقۃً جنس کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتا ہے جیسے زید ہی امیر ہے جبکہ اسکے سواء کوئی امیر نہ ہو یا مبالغۃً اسلئے کہ وہ شے اس جنس میں کامل ہے یا اسکے برعکس، جیسے عمرو ہی بہادر ہے یعنی بہادری میں کامل ہے گویا اسکے علاوہ کی بہادری کا شمار ہی نہیں کیونکہ وہ درجہ کمال سے قاصر ہے اسی طرح جب معرف بلام جنس کو متبدا بنایا جائے جیسے امیر زید ہی ہے اور بہادر عمرو ہی ہے اور ان دومثالوں کے درمیان جو شرح میں مذکور ہیں اور ماتقدم (متن میں مذکور مثالوں) کے درمیان زید پر امارت کے اور عمرو پر شجاعت کے منحصر کرنے کا فائدہ دینے میں ماتقدم میں کوئی تفاوت نہیں ہے حاصل یہ ہے کہ معرف بلام جنس کو اگر مبتداء بنایا جائے تو خبر پر منحصر ہوگا خبر معرفہ ہو یا نکرہ اور اگر خبر بنایا جائے تو وہ مبتداء پر منحصر ہوگا

تشریح: سابق میں مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ مسند معرف بلام میں دو اعتبار ہیں (۱) تعریف عہد خارجی کا (۲) تعریف جنس کا، اور یہاں فرمایا ہے کہ تعریف جنس قصر کا فائدہ دیتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف عہد خارجی حصر او قصر کا فائدہ نہیں دیتی ہے واقعۃً بھی یہ ہی ہے کہ تعریف عہد خارجی حصر کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ حصر اس جگہ متصور ہوسکتا ہے جہاں عموم ہو اور معہود خارجی میں چونکہ عموم نہیں ہوتا اس لئے اس میں حصر بھی نہ ہوگا اس کے برخلاف تعریف جنس کہ وہ حصر کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ جنس میں عموم ہوتا ہے لہذا اس میں حصر بھی متصور ہوگا مگر یہ خیال رہے کہ یہاں قصر سے مراد قصر افراد ہے اور نہ قصر قلب تعریف جنس کی طرح تعریف عہد خارجی میں بھی پایا جاسکتا ہے۔

الحاصل مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تعریف جنس کبھی کسی شے پر قصر جنس کا فائدہ دیتی ہے یعنی معنی جنسی کو کسی شے پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے مگر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ معنی جنسی کسی شے پر حقیقۃً منحصر ہوں یعنی معنی جنسی صرف مقصود علیہ میں پائے اور مقصود علیہ کے علاوہ میں نہ پائے جائیں جیسے زید الامیر (زید ہی امیر ہے) اس وقت کہا جائے جبکہ زید کے علاوہ کوئی اور امیر نہ ہو تو اس میں معنی جنسی یعنی امارت صرف مقصود علیہ یعنی زید میں موجود ہوگی اور اس کے علاوہ میں موجود نہ ہوگی۔ دوم یہ کہ معنی جنسی کسی شے پر مبالغۃً منحصر ہوں یعنی معنی جنسی اور اگرچہ غیر مقصود علیہ میں بھی پائے جاتے ہوں مگر مقصود علیہ میں بدرجۂ اتم و اکمل پائے جاتے ہوں اور یہ مبالغۃً قصر اس وقت ہوگا جبکہ وہ شے یعنی مقصود علیہ اس جنس میں کامل ہو یعنی جنسی اگرچہ مقصود علیہ اور غیر مقصود علیہ دونوں میں موجود ہیں مگر مقصود علیہ میں بدرجۂ اتم اور اکمل موجود ہیں کہ اس کے مقابلے میں اس کے علاوہ کا گویا اعتبار ہی نہیں ہے مثلاً عمرو الشجاع (عمرو ہی بہادر ہے) اس وقت کہا جائے گا جبکہ بہادر تو عمرو کے علاوہ اور بھی لوگ ہوں مگر معنی جنسی یعنی بہادری عمرو میں اس درجہ کامل ہو گویا دوسروں کی بہادری کا اس کے مقابلہ میں کوئی اعتبار ہی نہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ معرف بلام جنس جس طرح خبر کے معرف بلام ہونے کی صورت میں حقیقۃً اور مبالغۃً قصر جنس کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح

مبتداء کے معرف بلام ہونے کی صورت میں بھی قصر کا فائدہ دیتا ہے جیسے الامیر زید (امیر زید ہی ہے) اور الشجاع عمرو (بہادر عمرو ہی ہے) اور متن میں بیان کردہ مثالوں (جن میں خبر معرف بلام ہے) اور شرح میں بیان کردہ مثالوں (جن میں مبتدا معرف بلام ہے) کے درمیان معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ زید الامیر اور الامیر زید دونوں صورتیں امارت کو زید پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہیں اور عمرو الشجاع اور الشجاع عمرو دونوں صورتیں بہادری کو عمرو پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ معرف بلام جنس اگر مبتداء ہے تو وہ خبر پر منحصر ہوگا خبر معرفہ ہو یا نکرہ اور اگر معرف بلام جنس خبر ہے تو وہ مبتداء پر منحصر ہوگی۔ معنی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہوں گے جیسا کہ خادم نے اوپر ذکر کیا ہے۔

والجنس قد یبقی علیٰ اطلاقہٖ کما مرَّ وقد یقیَّدُ بوصفٍ اوحالٍ او ظرفٍ او نحو ذٰلک نحو ھو الرجلُ الکریم وھو السائرُ راکبا وھو الامیرُ فی البلد وھو الواھبُ الفَ قنطارٍ وجمیعُ ذٰلک معلوم بالاستقراء وتصفح تراکیبِ البلغآءِ وقوله قد یفیدُ بلفظِ قد اشارة اِلی انه قد لا یفید القصرَ کما فی قول الخنساءِ شعر اِذاقبح البکاءُ علیٰ قتیلٍ . . رأیتُ بکاءَ کَ الحسنَ الجمیلاً . فانه یعرف بحسبِ الذوقِ السلیم والطبعِ المستقیم والتدرب فی معرفة کلامِ العرب ان لیس المعنیٰ ھٰھنا علی القصرِ واِنْ امکنَ ذٰلکَ بحسبِ النظرِ الظاھرِ والتاملِ القاصرِ۔

ترجمہ: اور جنس کبھی اپنے اطلاق پر باقی رہتی ہے جیسا کہ گزر چکا اور کبھی وصف یا حال یا ظرف یا اس جیسے کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے جیسے وہی کریم آدمی ہے، وہی بحالتِ رکوب چلنے والا ہے، وہی شہر میں امیر ہے، وہی سونے کے ہزاروں ڈھیر ہبہ کرنے والا ہے۔ یہ سب استقراء اور بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے معلوم ہے اور ماتن کا قول قد یفید بلفظ قد اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کبھی قصر کا فائدہ نہیں دیتا جیسے خنساء کے قول میں ؎ جب کسی مقتول پر روتا برا معلوم ہوتو میں تیرے رونے کو اس وقت بھی اچھا سمجھتی ہو اس لئے کہ ذوق سلیم، طبع مستقیم اور معرفت کلام عرب میں تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں قصر کے معنی نہیں ہیں اگر چہ سرسری طور پر غور کرنے سے یہ ممکن ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ جنس مقصور یعنی وہ جنس جس کو کسی شے پر منحصر کیا گیا ہو خواہ مبتداء واقع ہو خواہ خبر واقع ہو کبھی تو اپنے اطلاق پر باقی رہتی ہے وہاں کوئی قید ملحوظ نہیں ہوتی جیسے زید الامیر، الامیر زید، عمرو الشجاع، الشجاع عمرو میں گزرا ہے اور کبھی وہ جنس وصف، حال، ظرف اور مفعول بہ وغیرہ کے ساتھ مقید ہوتی ہے پس اس صورت میں مطلق جنس منحصر نہ ہوگی بلکہ جنس اس قید کے اعتبار سے منحصر ہوگی یعنی اس قید کو ملحوظ رکھ کر معنی جنسی کا قصر کیا جائے گا۔ جیسے وصف کے ساتھ مقید کرنے کی مثال زید الرجل الکریم ہے کہ یہاں زید پر مطلق رجل کو منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ کریم کی قید کو ملحوظ رکھ کر رجل کریم کو منحصر کیا گیا ہے اور حال کی قید کے ساتھ منحصر کرنے کی مثال زید السائر راکبا ہے کہ اس میں مطلق جنس سیر کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ رکوب کی قید کو ملحوظ رکھ کر سیر بحالت رکوب کو منحصر کیا گیا ہے اور ظرف کی قید کے ساتھ منحصر کرنے کی مثال زید الامیر فی البلد ہے کہ یہاں مطلق امارت کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ فی البلد کی قید کو ملحوظ رکھ کر امارت فی البلد کو منحصر کیا گیا ہے اور مفعول بہ کی قید کو ملحوظ رکھ کر منحصر کرنے کی مثال زید الواہب الف قنطار ہے کہ یہاں مطلق ہبہ کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ الف قنطار کی قید کو ملحوظ رکھ کر ہبہ الف قنطار کو منحصر کیا گیا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل جو الحاصل کے تحت ذکر کی گئی ہے استقراء اور تراکیب بلغاء کے تتبع سے معلوم ہوئی ہے شارح کہتے ہیں کہ ماتن کا قول قد یفید لفظ قد کے ساتھ جو موجبہ جزئیہ کا سور ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے کہ معرف بلام جنس کبھی قصر کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور اس عدم قصر کی مثال خنساء کا وہ شعر ہے جو اس نے اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں کہا ہے

اذا قبح البکاء علی قتیل   رایت بکاء ک الحسن الجمیلا

ترجمہ: جب کسی مقتول پر رونا برا معلوم ہوتو میں تجھ پر اپنے رونے کو اس وقت بھی اچھا خیال کرتی ہوں اس شعر میں الحسن الجمیل اگر چہ معرف بلام جنس ہے مگر اس کے باوجود ذوق سلیم طبع مستقیم اور معرفت کلام عرب میں تجربہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہاں بکاء کے پر الحسن الجمیل کا قصر اور حصر کرنا مراد نہیں ہے اگر چہ قصر جنس علی البکاء بتکلف ممکن ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس شخص پر رد کیا گیا ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ دوسرے مقتولین کی طرح اس مقتول پر بھی رونا برا ہے۔ پس خنساء نے اپنے بکاء کو قبح سے نکال کر حسن میں داخل کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ دوسرے مقتولین پر رونا اگر چہ برا ہے لیکن اس مقتول پر رونا برا نہیں بلکہ اچھا ہے۔ اس کلام میں حصر اس وقت ہوتا جب شاعرہ کے پیش نظر اس شخص کے عقیدہ کو رد کرنا ہوتا جو اس پر رونے کو بھی اچھا سمجھتا ہے اور دوسرے مقتولین پر رونے کو بھی اچھا سمجھتا ہے پس اس صورت میں شاعرہ کا منشاء یہ ہوتا کہ صرف اس پر رونا اچھا ہے اور دوسروں پر رونا اچھا نہیں ہے اور یہ قصر ہے۔

الحاصل شاعرہ کے پیش نظر چونکہ اس پر رد کرنا نہیں ہے بلکہ پہلے شخص پر رد کرنا ہے اس لئے یہ کلام مفید قصر نہ ہوگا اور قصر جنس علی البکاء اس طرح ممکن ہے کہ آپ یوں کہیں کہ کلام میں تنکیر اصل ہے اور تعریف خلاف اصل ہے اور اصل سے خلافِ اصل کی طرف عدول، کسی نکتہ کی وجہ سے ہی کیا جا سکتا ہے اور وہ نکتہ قصر ہے پس یہاں بھی قصر ضرور ہوگا ورنہ اصل سے خلاف اصل کی طرف بغیر کسی نکتہ کے عدول کرنا لازم آئے گا مگر ہم اس کا جواب یہ دیں گے یہاں قصر مقام کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ خادم نے شاعرہ کے منشاء کو ظاہر کرتے ہوئے ذکر کیا ہے اور رہا تنکیر سے تعریف کی طرف عدول تو وہ بے فائدہ نہیں ہے بلکہ اس سے ایک امر معہود یعنی جنس بکاء کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور لام جنس سے معہود شے کی طرف اشارہ کرنا درست ہے۔

وقيلَ في نحو زيدٌ المنطلق والمنطلق زيدٌ الاسم متعين للابتداءِ تقدَّمَ او تأخَّرَ لدلالتِهِ على الذّاتِ والصّفةُ مُتعيّنة للخبريّةِ تقدّمتْ او تأخرتْ لدلالتها على امرٍ نسبيٍ لانَّ معنى المبتدا المنسوب اليه ومعنى الخبر المنسوبُ والذات هي المنسوب اليه والصفة هي المنسوب فسواء قلنا زيد المنطلق او المنطلق زيد يكون زيد مبتدأ والمنطلق خبراً وهذا رأىُ الامامِ الرّازى ورد بانَّ المعنىٰ الشخص الذى له الصّفة صاحبُ الاسمِ يعنى انَّ الصفة تجعل دالة على الذاتِ ومسنداً اليها والاسم يجعل دالاً على امرٍ نسبى ومسنداً۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ زید المنطلق اور المنطلق زید میں اسم مبتدا ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو کیونکہ اسم، ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت خبر ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر کیونکہ صفت امر نسبی پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ مبتداء کے معنی منسوب الیہ کے ہیں اور خبر کے معنی منسوب کے اور ذات منسوب الیہ ہوتی ہے اور صفت منسوب برابر ہے کہ ہم زید المنطلق کہیں یا المنطلق زید، زید مبتدا ہوگا اور المنطلق خبر اور یہ امام رازی کی رائے ہے اور رد کر دیا گیا بایں طور کہ معنی ہیں وہ شخص جس کے لئے صفت ہے صاحب اسم ہے یعنی صفت کو دال علی الذات اور مسند الیہ بنایا جا سکتا ہے اور اسم کو امر نسبی پر دال اور مسند بنایا جا سکتا ہے۔

تشریح: یہ عبارت مصنف کی عبارت **فلا فادة السامع حكماً على امر معلوم له الخ** کے مفہوم پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ سابق میں جو کہا گیا تھا کہ مسند کو معرفہ اس لئے لایا جاتا ہے تا کہ سامع کو ایک ایسے امر کا فائدہ پہنچایا جا سکے جو اس کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ امر معلوم جو معرف ہے اسم ہو یا صفت دونوں صورتوں میں محکوم علیہ اور مبتدا ہوگا دوسرے امر کے ساتھ جو اسی طرح معلوم ہو اسم ہو یا صفت محکوم بہ اور خبر ہوگا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اسم معرف اور صفت معرفہ کا محکوم علیہ اور محکوم بہ یعنی مبتدا اور خبر دونوں بننا صحیح ہے حاصل یہ کہ جملہ اسمیہ خبریہ میں اگر ایک اسم معرف ہو اور دوسرا صفت معرفہ

ہوتو دونوں میں سے ہر ایک کو مبتدا بنانا بھی صحیح ہے اور خبر بنانا بھی صحیح ہے۔ جمہور کا مذہب بھی یہ ہی ہے مگر امام فخر الدین رازیؒ نے جمہور سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسی صورت میں (جبکہ جملہ کا ایک جز اسم اور ایک صفت ہو جیسے زید المنطلق اور المنطلق زید) اسم، متعین طریقہ پر مبتدا ہوگا خواہ وہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور صفت متعین طریقے پر خبر ہوگی خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور ذات پر دوسری چیز کا حکم لگایا جاتا ہے خود ذات کا حکم نہیں لگایا جاتا اور جس پر حکم لگایا جاتا ہے وہ صرف محکوم علیہ اور مبتدا ہوتا ہے لہذا اسم، کلام میں صرف محکوم علیہ اور مبتدا واقع ہوگا محکوم بہ اور خبر واقع نہ ہوگا لفظوں میں خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر اور صفت امر نسبی پر دلالت کرتی ہے یعنی ایسے معنی پر دلالت کرتی ہے جو کسی ذات کے ساتھ قائم ہوں اور امر نسبی کی شان یہ ہے کہ اس کا حکم لگایا جاتا ہے اس پر حکم نہیں لگایا جاتا اور جس کا حکم لگایا جاتا ہے وہ صرف محکوم بہ اور خبر واقع ہوتا ہے لہذا صفت کلام میں صرف محکوم بہ اور خبر واقع ہوگی محکوم علیہ اور مبتداء واقع نہ ہوگی لفظوں میں خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو شارح نے دلیل اس طور پر بیان کی ہے کہ مبتداء کے معنی ہیں منسوب الیہ کے اور خبر کے معنی ہیں منسوب کے اور ذات منسوب الیہ ہوتی ہے اور صفت منسوب ہوتی ہے لہذا اسم جو ذات پر دلالت کرتا ہے وہ مبتدا ہوگا اور صفت جو منسوب ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ خبر ہوگی پس آپ زید المنطلق کہیں یا المنطلق زید کہیں دونوں صورتوں میں زید مبتدا ہوگا اور المنطلق خبر ہوگی۔

وَرُدَّ سے مصنفؒ نے امام رازیؒ کے مذہب کو رد کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ اسم ہمیشہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت ہمیشہ امر نسبی پر دلالت کرتی ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اسم اگر مقدم ہو تو اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور اگر اسم مؤخر ہو تو اس سے امر نسبی ملحوظ ہوگا۔ اسی طرح صفت اگر مؤخر ہو تو اس سے امر نسبی کے معنی ملحوظ ہوں گے اور اگر مقدم ہو تو اس سے ذات ملحوظ ہوگی پس زید المنطلق میں اسم چونکہ مقدم ہے اس لئے اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور المنطلق مؤخر ہے اس لئے اس سے امر نسبی کے معنی ملحوظ ہوں گے اور پہلے گزر چکا ہے کہ ذات کی شان محکوم علیہ اور مبتداء ہونا ہے اور امر نسبی کی شان محکوم بہ اور خبر ہوتا ہے لہذا زید مبتداء ہوگا اور المنطلق اس کی خبر ہوگی اور المنطلق زید میں صفت چونکہ مقدم ہے اس لئے اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور المنطلق کے معنی ہوں گے الشخص الذی له الصفة یعنی وہ شخص جس کے لئے صفت انطلاق ثابت ہو اور وہ شخص جس کے لئے صفت انطلاق ثابت ہے بلاشبہ ذات ہے اور ذات پر دلالت کرنے والے لفظ کو چونکہ مبتدا بنانا صحیح ہے اس لئے المنطلق کو مبتدا بنانا صحیح ہوگا اور زید مؤخر ہے اس لئے اس سے امر نسبی کے معنی یعنی ایسے معنی ملحوظ ہوں گے جو ذات کے ساتھ قائم ہوں چنانچہ زید سے مسمی بزید کا مفہوم مراد ہوگا اور مسمی بزید کا مفہوم معنی نسبی یعنی تسمیہ بزید پر مشتمل ہے اور جو لفظ معنی نسبی پر دلالت کرتا ہے وہ چونکہ خبر ہوتا ہے اس لئے یہاں زید خبر ہوگا الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسم تقدیم کی صورت میں مبتداء اور تاخیر کی صورت میں خبر ہوگا اور صفت تقدیم کی صورت میں مبتداء ہوگی اور تاخیر کی صورت میں خبر ہوگی اور جب ایسا ہے تو امام رازیؒ کا یہ فرمان کہ اسم مبتدا ہونے کیلئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو اور صفت خبر ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو غلط ہے۔

علامہ دسوقی نے اس رد پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ جس صورت میں المنطلق کو مبتداء بنایا گیا ہے اس صورت میں المنطلق اسم کی تاویل میں ہے اس لئے کہ اس صورت میں اسم کی طرح یہ بھی شخص اور ذات پر دلالت کرتا ہے اور زید کو جس صورت میں خبر بنایا گیا ہے اس صورت میں زید صفت کی تاویل میں ہے اس لئے کہ اس صورت میں صفت کی طرح وہ بھی معنی نسبی پر دلالت کرتا ہے پس مبتداء بہر صورت اسم ہوا نہ کہ صفت اور خبر بہر صورت صفت ہوئی نہ کہ اسم جیسا کہ بحر العلوم علامۂ روزگار امام رازیؒ نے فرمایا ہے۔ محشی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تحقیقی بات تو یہ ہے کہ جمہور اور امام رازی کے درمیان جو نزاع ہے وہ لفظی نزاع ہے حقیقی اور واقعی نزاع نہیں ہے کیونکہ زید المنطلق اور المنطلق زید میں جس نے المنطلق کو خبر بنایا ہے وہ اس سے مفہوم مراد لیتا ہے اور جس نے مبتداء بنایا ہے وہ اس سے شخص اور ذات مراد لیتا ہے اسی طرح جس نے زید

کومبتدا بنایا ہے وہ اس سے ذات مراد لیتا ہے اور جس نے خبر بنایا ہے وہ اس سے مفہوم مراد لیتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَاَمَّا كونهٗ ای كونُ المسندِ **جملةً فللتقوی** نحو زيدٌ قامَ **اَوْلِكونهٖ سببيا** نحو زيدٌ ابوه قائمٌ **لمامرّ** من ان افراده يكون لكونهٖ غير سببيٍ مع عدم افادةِ التقوی وسببُ التقوی فی مثلِ زيدٌ قامَ علی ما ذكره صاحب المفتاح وهو انّ المبتدأ لكونهٖ مسنداً اِليهِ يستدعی ان يسند اليه شیٌ فاذا جاء بعده ما يصلحُ ان يسند الیٰ ذٰلک المبتدأ صرفه المبتدأ الیٰ نفسهٖ سواءٌ كانَ خالياً عن الضميرِ او متضمنا فينعقد بينهما حكم ثم اِذا كان متضمنا لضميره المعتدِ بهٖ بانه لا يكون مشابهاً للخالی عن الضميرِ كما فی زيد قائم صرفهُ ذٰلک الضميرِ الی المبتدأ ثانياً فيكتسی الحكم قوّةً فعلیٰ هٰذا يختصُّ التقوی بما يكون مسنداً الیٰ ضميرِ المبتدأ ويخرج عنه نحو زيد ضربته ويجب ان يجعل سببياً۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند کا جملہ ہونا (سووہ) تقویٰ کے لئے ہے جیسے زید قامَ یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہے جیسے زید ابوہ قائم کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ مسند کا مفرد ہونا عدم افادہ تقوی کے ساتھ اس کے غیر سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور زید قام میں تقوی کا سبب علامہ سکاکی کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ مبتدا مسند الیہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی طرف کسی شئے کو منسوب کیا جائے پس جب اس کے بعد ایسی شئے آئے جو اس بات کی صلاحیت رکھتی ہو کہ اس کو اس مبتداء کی طرف منسوب کیا جائے تو مبتدا اس کو اپنی طرف کھینچ لے گا برابر ہے کہ مسند ضمیر سے خالی ہو یا ضمیر کو متضمن ہو پس ان دونوں کے درمیان حکم منعقد ہو جائے گا پھر جب مسند مبتداء کی معتد بہ ضمیر کو متضمن ہو بایں طور کہ وہ خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قام میں تو وہ ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف دوبارہ پھیر دیتی ہے پس حکم قوت حاصل کر لیتا ہے پس اس قول پر تقوی اس کے ساتھ خاص ہوگی جو ضمیر مبتداء کی طرف مسند ہو اور زید ضربتہ جیسی مثال تقوی سے خارج ہو جائے گی اور اس کو سببی قرار دینا واجب ہوگا۔

تشریح: مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کا جملہ ہونا ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسند کو جملہ یا تو اس وقت لایا جاتا ہے جب تقوی حکم مقصود ہو یا اس وقت لایا جاتا ہے جب مسند سببی ہو، حکم کہتے ہیں مسند کا مسند الیہ کے لئے ثابت ہونا یا مسند کا مسند الیہ سے منتفی ہونا اور تقوی کا مطلب یہ ہے کہ تکرار اسناد کی وجہ سے حکم میں قوت پیدا ہو جائے اور مسند سببی اس جملہ کو کہتے ہیں جو عائد کے ساتھ مبتداء پر معلق کیا گیا ہو مگر وہ عائد ترکیب میں مسند الیہ نہ ہو یعنی اگر مسند جملہ ہو اور اس جملہ میں ضمیر ہو اور وہ ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو مگر وہ ضمیر ترکیب میں مسند الیہ واقع نہ ہو تو یہ جملہ مسند سببی کہلائے گا بہر حال مسند کو جملہ یا تو تقوی حکم کے لئے لایا جاتا ہے جیسے زید قام میں مسند، قام فعل فاعل سے مل کر جملہ ہے اور تقوی حکم کے لئے ہے اور یا مسند کے سببی ہونے کی وجہ سے لایا جاتا ہے جیسے زید ابوہ قائم میں مسند، ابوہ قائم، جملہ ہے اور سببی ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کی دلیل سابق میں گزر چکی ہے چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے کہ مسند کو مفرد (غیر جملہ) اس وقت لایا جاتا ہے جب مسند غیر سببی ہو اور مفید تقوی نہ ہو پس جملہ اس وقت لایا جائے گا جب مسند سببی ہو یا مفید تقوی ہو۔

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ زید قام کا مفید تقوی ہونا تو متفق علیہ ہے لیکن تقوی حکم کا سبب کیا ہے اس میں اختلاف ہے چنانچہ صاحب مفتاح علامہ سکاکیؒ نے فرمایا ہے کہ زید قام میں تقوی حکم کا سبب یہ ہے کہ مبتداء (زید) چونکہ مسند الیہ ہے اس لئے وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی طرف کوئی چیز منسوب کی جائے پھر جب اس کے بعد ایسی کوئی چیز آجائے گی جو اس مبتداء کی طرف منسوب ہو سکتی ہو تو مبتداء اپنی چاہت کے مطابق اس کو اپنی طرف پھیر لے گا یعنی مبتداء کی طرف اس کی اسناد ہو جائے گی برابر ہے کہ وہ چیز ضمیر سے خالی ہو جیسے

زید حیوان یا ضمیر کو متضمن ہو جیسے زید قائم اور زید قام پس جب مبتداء نے اس چیز کو اپنی طرف پھر لیا تو مبتدا اور اس چیز کے درمیان حکم ثابت ہو گیا یعنی ثانی (مسند) کا اول (مسندالیہ) کے لئے ثبوت ہو گیا اس کے بعد مسند جب ایسی ضمیر کو متضمن ہو گا جو ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو اور معتد بہ ہو یعنی خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قائم میں قائم ضمیر کو تو متضمن ہے لیکن خالی عن الضمیر یعنی رجل کے مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح رجل تکلم، خطاب، غیبت تینوں حالتوں میں معتبر نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے انا رجل، انت رجل، ہو رجل، اسی طرح قائم بھی متغیر نہیں ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے انا قائم، انت قائم، ہو قائم اور خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہونے کی مثال زید قام میں قام ہے کہ یہ تینوں حالتوں میں بدل جاتا ہے۔

الحاصل مسند جب ایسی ضمیر کے واسطہ سے مسند کی اسناد مبتداء کی طرف دوسری بار ہو گی اس لئے کہ قام کی ضمیر قام کا مسندالیہ ہے اور عین مبتداء ہے لہذا قام کا ضمیر کی طرف مسند ہونا گویا مبتداء (زید) کی طرف مسند ہونا ہے اور جب ایسا ہے تو قام کی زید کی طرف دوبارا اسناد ہوئی اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حکم حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہاں تقوی حکم حاصل ہو گی اور زید قام مفید تقوی ہو گا۔

شارح کہتے ہیں کہ سکاکی کے قول کی بناء پر تقوی ایسے مسند کے ساتھ خاص ہو گی جس کی اسناد تام ضمیر مبتداء کی طرف ہو یعنی ایسی ضمیر کی طرف اسناد تام ہو جو ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو اور جب ایسا ہے تو زید ضربتہ جیسی مثال تقوی سے خارج ہو جائے گی کیونکہ اس مثال میں مسند (ضرب) ضمیر مبتداء کی طرف مسند نہیں ہے بلکہ ضمیر متکلم کی طرف مسند ہے اور زید ضربتہ کے تقوی سے خارج ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ تقوی کا سبب یہ ہے کہ مسند کی ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف دوسری بار پھیر دیتی ہے جس کی وجہ سے اسناد اور حکم میں تکرار ہو جاتی ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں جو مسند کی ضمیر ہے یعنی ضمیر متکلم وہ چونکہ عین مبتداء نہیں ہے اس لئے وہ ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف نہیں پھیر سکے گی اور جب یہ ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف نہیں پھیر سکی تو تکرار اسناد نہ ہونے کی وجہ سے تقوی بھی حاصل نہ ہو گی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ زید ضربتہ میں تکرار اسناد ہے اس طور پر کہ زید مبتداء ہونے کی وجہ سے اس بات کا مقتضی ہو گا کہ اس کی طرف کسی چیز کی اسناد کی جائے پس جب اس کے بعد ضربت آیا تو مبتدا اپنی خواہش کے مطابق اس کو اپنی طرف پھیرے گا یعنی ضربت کی زید کی طرف اسناد ہو جائے گی۔ پھر جب اس کے بعد ضمیر مفعول (ہا) آئی تو فعل ضرب اس پر واقع ہونے کے اعتبار سے اس کی طرف مسند ہو گا اور جب فعل اس ضمیر مفعول کی طرف مسند ہو گیا اور وہ ضمیر معنیً عین مبتداء ہے کیونکہ مبتداء کی طرف راجع ہے تو یہ ضمیر مفعول فعل ضرب کو دوبارہ مبتداء کی طرف پھیر دیگی۔

پس اس کی وجہ سے مبتدا کی طرف اسناد مکرر ہو گی اور تقوی حاصل ہو جائے گی اور جب ایسا ہو گا تو یہ مثال تقوی حکم سے خارج نہ ہو گی اس کا جواب یہ ہے کہ فعل ضرب کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو مفعول واقع ہے اسناد غیر تام ہے اس لئے کہ فعل کی اسناد فاعل کی طرف تو تام ہوتی ہے مگر مفعول کی طرف تام نہیں ہوتی بہر حال فعل ضرب کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو مفعول واقع ہے اور مبتداء کی طرف راجع ہے اسناد غیر تام ہے اور سکاکی کے نزدیک تقوی ایسے مسند کے ساتھ خاص ہے جس کی اسناد ضمیر مبتدا کی طرف اسناد تام ہو جیسا کہ خادم نے اوپر بیان کیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ مثال تقوی سے خارج ہو گی تو تقوی میں داخل نہ ہو گی اور جب یہ مثال تقوی سے خارج ہے تو اس کو مسند سببی قرار دینا واجب ہو گا کیونکہ مسند کو جملہ لانا تقوی کے لئے ہوتا ہے یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے پس جب یہاں ایک (تقوی کے لئے ہونا) منتفی ہو گیا تو دوسرا (سببی ہونا) متعین ہو جائے گا۔

واما علی ماذکرہ الشیخ فی دلائل الاعجاز وھو انّ الاسم لا یوتیٰ بہ معری عن العوامل الا لحدیثٍ قد نوی

اسـنـاده الیـه فـاِذا قلتَ زید اشعرت قلبَ السامع بانک تریدُ الاخبار عنه فهذا توطیة له وتقدمه للاعلام به فاذا قلت قـام دخـل فی قلبه دخول المانوسِ وهذا اشد للثبوتِ وامنع من الشبهةِ والشک وبالجملة لیس الاعلام بالشیٔ بغتةً مثل الاعـلامِ بـه بـعد التنبیهِ علیهِ والتقدمة فانّ ذلک یجری مجریٰ تاکیدِ الاعلام فی التقوی والاحکام فیدخل فیه نحو زیدٌ ضربته وزیدٌ مروث بہ۔

ترجمہ: اور بہر حال اس بناء پر جس کو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم کو عوامل لفظیہ سے خالی کر کے نہیں لایا جاتا ہے مگر اس بات کی وجہ سے کہ اس کی طرف کسی چیز کی اسناد کرنے کا ارادہ ہو پس جب تو نے زید کہا تو تو نے سامع کے دل میں یہ بات ڈالدی کہ تو اس کے بارے میں کوئی خبر دینا چاہتا ہے پس اسم کو عوامل لفظیہ سے خالی لانا اس ارادۂ اخبار کی تمہید اور اس اطلاع کا مقدمہ ہے پھر جب تو نے قام کہا تو یہ اس کے دل میں مانوس کی طرح داخل ہو جائے گا اور یہ ثبوت محکوم بہ للمحکوم علیہ کے لئے پختگی ہوگی اور شک وشبہ سے روکنا ہوگا۔حاصل کلام یہ کہ کسی چیز کے بارے میں اچانک خبر دینا اس شئے پر تنبیہ کے بعد خبر دینے کی طرح نہیں ہے اس لئے کہ یہ طریقہ پختگی اور تقویت کے سلسلہ میں تاکید اخبار کے مرتبہ میں ہے پس زید ضربتہ اور زید مررت بہ تقوی میں داخل ہو جائے گی۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں شیخ عبدالقاہر جرجانیؒ نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز میں زیـد قـام کے اندر تقوی کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ اسم کو عوامل لفظیہ سے خالی صرف اس صورت میں لایا جاتا ہے جب متکلم کا ارادہ اس اسم کی طرف کسی چیز کی اسناد کرنے کا ہو مثلاً جب متکلم نے زید کہا تو گویا اس نے سامع کے ذہن میں یہ بات ڈالدی کہ وہ زید سے متعلق اس کو کوئی خبر دینا چاہتا ہے پس متکلم کا زید کو عوامل لفظیہ سے خالی کر کے لانا اس خبر دینے کی تمہید ہوگا۔ پھر جب متکلم نے قام کہا تو قام کی زید کی طرف اسناد سامع کے دل میں ایک مانوس چیز کی طرح داخل ہوگی اور یہ بات مسلم ہے کہ تمہید اور اجمال کے بعد جب کوئی چیز امر مانوس بنکر دل میں داخل ہوتی ہے تو وہ پورے طور پر دل میں اتر کر جم جاتی ہے پس اس اسناد کا سامع کے دل میں جم جانا اور ایسا پختہ ہو جانا کہ اس میں شک وشبہ کی گنجائش نہ رہے یہی تقوی ہے حاصل یہ کہ کسی چیز کے بارے میں اچانک خبر دینا اور اس پر تنبیہ کرنے کے بعد خبر دینا دونوں برابر نہیں ہیں کیونکہ تنبیہ کے بعد خبر دینا تقویت اور استحکام میں تاکید کے مرتبہ میں ہے یعنی زید قام، زید قام زید قام کے مرتبہ میں ہے اور اچانک خبر دینا ایسا نہیں ہے الحاصل جب شیخ نے تقوی کا سبب یہ بیان کیا ہے تو ان کے بیان کردہ سبب تقوی کی بناء پر زید ضربتہ اور زید مررت بہ بھی تقوی میں داخل ہو جائیں گی بلکہ زید حیوان اور زید قائم جیسی مثالیں (جن میں مبتداء مقدم اور خبر مؤخر ہو) بھی تقوی میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ شیخ کے بیان کے مطابق ان مثالوں میں بھی تقوی پائی جاتی ہے ۔البتہ جن مثالوں میں خبر مقدم اور مبتداء مؤخر ہوگا ان میں تقوی نہ ہوگی ۔لیکن شیخ کے مذہب پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ کے مذہب کے مطابق تو اس وقت بھی تقوی پائی جائی گی جبکہ خبر مفرد ہو جیسے زید حیوان اور زید قائم میں حیوان اور قائم مفرد ہیں مگر تقوی موجود ہے جیسا کہ بیان کیا گیا حالانکہ ضابطہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ ماتن نے ضابطہ یہ بیان کیا ہے کہ خبر کا جملہ ہونا مقید تقوی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر کا مفرد ہونا مقید تقوی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو شیخ کا مذہب ظاہر الفساد ہے اور قابل اعتماد سکا کی ہی کا مذہب ہے اسی ظہور فساد کی وجہ سے شارح علیہ الرحمہ نے شیخ کے مذہب کورد کرنے سے گریز کیا ہے بعض حضرات نے شیخ کی چمچہ گیری میں شیخ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ شیخ کی عبارت الالحدیث میں حدیث سے مراد جملہ ہے کیونکہ حدیث وہ کلام کہلاتا ہے جس کو بیان کیا گیا ہو اور اس کا اطلاق جملہ پر ہوتا ہے مفرد پر نہیں مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں شیخ کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اسم عوامل لفظیہ سے خالی نہیں ہوتا مگر اس وقت جبکہ خبر جملہ ہو حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے اس لئے کہ اسم عوامل لفظیہ سے دونوں صورتوں میں خالی ہوتا ہے خبر خواہ جملہ ہو خواہ مفرد ہو۔

وَمِمَّا يكونُ المسند فيهِ جملةً لا للسَّببيةِ ولا للتقوى خبر ضميرِ الشانِ ولم يتعرض له لشهرةِ امرهٖ و كونهٖ معلوماً مما سبقَ وَاَمَّا صورةُ التخصيص نحو انا سعيتُ في حاجتك و رجل جاء ني فهي داخلةٌ في التقوى على ما مرَّ۔

ترجمہ: اور منجملہ ان جگہوں کے جن میں مسند جملہ ہوتا ہے نہ سببیت کے لئے ہوتا ہے اور نہ تقوی کے لئے ضمیر شان کی خبر ہے اور مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا کیونکہ وہ مشہور ہے اور ما سبق سے معلوم ہے رہی صورتِ تخصیص جیسے انا سعیت فی حاجتک اور رجل جاءنی سو وہ تقوی میں داخل ہے جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح: یہاں سے شارح نے مصنفؒ پر وارد کردہ اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ مسند کو جملہ، تقوی کے لئے لایا جاتا ہے یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے اور مقام بیان میں چونکہ کسی چیز کے بیان پر اکتفا کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے اس لئے مصنفؒ کے بیان کا مطلب یہ ہوگا کہ مسند کا جملہ ہونا صرف مفیدِ تقوی ہوگا یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہوگا اس کے علاوہ کسی دوسرے مقصد کے لئے نہ ہوگا حالانکہ مسند کا جملہ ہونا کبھی اس کے علاوہ دوسرے مقصد کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے مسند کا ضمیر شان کی خبر ہونا کہ ضمیر شان کی خبر ہونے کی وجہ سے بھی مسند کو جملہ لایا جاتا ہے مثلاً ہو زید عالم کہ اس میں خبر (مسند) جملہ ہے مگر نہ مفیدِ تقوی ہے اور نہ سببی ہونے کی وجہ سے ہے۔ پس مصنفؒ کو چاہئے تھا کہ وہ مسند کو جملہ لانے کی اغراض میں اس کو بھی ذکر کرتے۔

شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ضمیر شان کی خبر ہونے کی وجہ سے مسند کا جملہ ہونا چونکہ مشہور بین الناس تھا اور پہلے سے معلوم تھا اس لئے اس کو بیان کرنے کی زحمت نہیں کی اور پہلے سے اس طرح معلوم ہے کہ مصنفؒ نے ضمیر شان کی بحث میں جہاں خلافِ مقتضیٰ ظاہر کلام لانے کا ذکر کیا ہے وہاں کہا ہے قولهم هو وهي زيد عالم مكان الشان والقصة اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر شان کی خبر صرف جملہ ہوگی کیونکہ ضمیر شان کی خبر اگر مفرد ہوتی مصنف اس کی مثال ذکر کرتے کیونکہ مفرد میں بہ نسبت جملہ کے اختصار ہے لیکن مصنف نے مفرد کی مثال ذکر نہیں کی بلکہ جملہ کی ذکر کی ہے اس سے بطریق اشارہ یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ضمیر شان کی خبر صرف جملہ ہوگی ہے مفرد نہیں ہوتی۔ واما صورة التخصيص سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ فرمانا کہ مسند کو جملہ صرف تقوی اور اس کے سببی ہونے کے لئے لایا جاتا ہے غلط ہے کیونکہ کبھی جملہ کو تخصیص کے ارادہ سے بھی لایا جاتا ہے جیسے انا سعیت فی حاجتک اور رجل جاءنی میں مسند کو جملہ بغرض تخصیص لایا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تقوی موجود ہے کیونکہ تقوی کا سبب تکرار اسناد ہے اور وہ یہاں موجود ہے لہذا تقوی حاصل ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تقوی یہاں مقصود نہیں ہے مگر اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حصول تقوی عام ہے مقصود ہو یا غیر مقصود ہو اس لئے کہ مصنف کے قول اما كونه جملة فللتقوى سے مراد ہے فلا فادة التقوی سواء کان مقصوداً ام لا۔ الحاصل تخصیص کی یہ صورت تقوی میں داخل ہے لہذا اس کو علیحدہ بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے مگر اس کے باوجود فاضل مصنف اگر یوں کہتے اما كونه فللتقوى او لكونه سببا او لكونه لضمير الشان او للتخصيص تو بات زیادہ واضح ہو جاتی اور اعتراض وجواب کی الجھنوں میں نہ پڑنا پڑتا۔

واسميتها و فعليتها و شرطيتها لما مرَّ يعنى انَّ كون المسند جملةً للسَّببيةِ و التقوى و كونُ تلك الجملة اسمية للدوامِ و الثبوت و كونها فعليةً للتجدُّدِ و الحدوث و الدلالة على احد الازمنة الثلاثةِ على اخصر وجهٍ و كونها شرطية للاعتبارات المختلفة الحاصلةِ من ادواتِ الشرط وظرفيتها لاختصارِ الفعليةِ اذهى اى الظرفيةُ مقدرةٌ

بالفعلِ علیٰ الاصحِ لانَّ الفعل هو الاصل فی العملِ وقیلَ باسمِ الفاعل لان الاصل فی الخبر ان یکونَ مفرداً ورُجّح الاولُ بوقوعِ الظرفِ صلةً للموصول نحو الذی فی الدارِ اخوکَ واُجیبَ بانَّ الصلة من مظان الجملة بخلاف الخبر ولو قال اِذ الظرف مقدرٌ بالفعل علی الاصحِ لکانَ اصوَبُ لانَّ ظاهر عبارته یقتضی ان الجملة الظرفية مقدرة باسم الفاعلِ علی القولِ الغیرِ الاصح ولا یخفی فسادُه۔

ترجمہ: اور جملہ کا اسمیہ ہونا، فعلیہ ہونا، شرطیہ ہونا انہیں وجوہ کی وجہ سے ہے جو گزر چکیں یعنی مسند کا جملہ ہونا سببیت اور تقوی کے لئے ہوتا ہے اور اس جملہ کا اسمیہ ہونا دوام وثبوت کے لئے ہوتا ہے اور اس کا فعلیہ ہونا تجدد اور حدوث اور اختصار کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک پر دلالت کرنے کے لئے ہوتا ہے اور اس کا شرطیہ ہونا ان مختلف اعتبارات کے لئے ہوتا ہے جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں اور اس کا ظرفیہ ہونا فعلیت کے اختصار کے لئے ہوتا ہے کیونکہ ظرفیت اصح قول پر فعل کے ساتھ مقدر ہوتی ہے اس لئے کہ عمل میں فعل ہی اصل ہے اور کہا گیا ہے کہ اسم فاعل کے ساتھ کیونکہ خبر میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور اول کو ترجیح دی گئی ہے ظرف کے موصول کا صلہ واقع ہونے کی وجہ سے جیسے الذی فی الدار اخوک جواب دیا گیا کہ صلہ مظنہ جملہ سے ہے برخلاف خبر کے اگر مصنف اذا لظرف مقدر بالفعل علی الاصح کہتے ہیں تو زیادہ بہتر ہوتا اس لئے کہ مصنفؒ کی ظاہری عبارت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جملہ ظرفیہ قول غیر اصح پر اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے اور اس کا فساد مخفی نہیں ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ جملہ جو تقوی یا سببیت کے لئے ہوتا ہے وہ اسمیہ بھی ہوسکتا ہے فعلیہ بھی شرطیہ بھی اور ظرفیہ بھی ہوسکتا ہے پس مسند کا جملہ ہونا تو تقوی اور سببیت کے لئے ہوگا مگر اس کا اسمیہ، فعلیہ وغیرہ ہونا دوسری اغراض کے لئے ہوگا چنانچہ وہ جملہ اگر اسمیہ ہے تو دوام وثبوت پر دلالت کرنے کے لئے ہوتا اور اگر فعلیہ ہے تو تجدد اور حدوث پر اور اختصار کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا مثلاً زید یقرأ العلم کے معنی ہوں گے زید وقتاً فوقتاً علم کی قرأت کرتا رہتا ہے اور یقرأ العلم میں اختصار بھی ہے اس طور پر کہ اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے اگر جملہ اسمیہ ذکر کیا جاتا تو یہ کہنا پڑتا حاصل منه قرأة العلم فی الزمان المستقبل اور یقرأ العلم کا اس جملہ کے مقابلہ میں مختصر ہونا اظہر من الشمس ہے اور اگر وہ جملہ شرطیہ ہے تو ان اعتبارات مختلفہ پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں جن کی تفصیل سابق میں بھی گزر چکی ہے اور مزید تفصیل علم نحو کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے اور اگر وہ جملہ ظرفیہ ہے تو وہ جملہ فعلیہ کے اختصار کے لئے ہوگا کیونکہ جملہ ظرفیہ فعلیہ کی بہ نسبت مختصر ہوتا ہے مثلاً زید فی الدار (جملہ ظرفیہ) زید استقر فی الدار (جملہ فعلیہ) سے مختصر ہے۔ اور جملہ ظرفیہ کے فعلیہ کی بہ نسبت مختصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ظرف اصح قول کے مطابق فعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے یعنی اصح قول کے مطابق ظرف کا متعلق فعل ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ظرف جو متعلق (بکسر اللام) ہوگا وہ تو معمول ہوگا اور متعلق (بفتح اللام) عامل ہوگا اور عمل میں اصل چونکہ فعل ہوتا ہے اس لئے ظرف کا متعلق بنانے کے لئے اور اس میں عمل کرنے کے لئے فعل کو مقدر مانا جائے گا۔

الحاصل اصح قول کے مطابق ظرف کا متعلق فعل ہوتا ہے پس اصح قول کے مطابق جب فعل مقدر مان کر جملہ فعلیہ بنایا جائے گا تو وہ جملہ فعلیہ، یقیناً جملہ ظرفیہ سے طویل ہوگا، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ظرف کا متعلق اسم فاعل کو مقدر مانا جائے گا۔ ان حضرات کے نزدیک زید فی الدار کی تقدیری عبارت ہوگی زید مستقر فی الدار اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ظرف ترکیب میں خبر ہے اور خبر کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور خبر، مفرد اسی صورت میں ہوگی جبکہ ظرف کا متعلق اسم فاعل ہو۔ لہٰذا ظرف کا متعلق اسم فاعل کو قرار دیا جائے گا شارح

فرماتے ہیں کہ ان دونوں اقوال میں سے قول اول یعنی فعل کو مقدر ماننا راجح ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ظرف کبھی موصول کا صلہ واقع ہوتا ہے جیسے الذی فی الدار اخوک میں فی الدار الذی کا صلہ ہے اور صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور ظرف جملہ اس وقت ہوگا جبکہ اس کا متعلق فعل ہو اسلئے کہ فعل اپنے فاعل اور متعلق سے ملکر جملہ ہو جائے گا اور اسم فاعل مقدر ماننے کی صورت میں صلہ جملہ نہ ہوگا بلکہ مفرد ہوگا پس جس صورت میں ظرف صلہ واقع ہوگا اس صورت میں فعل کا مقدر ماننا متعین ہوگا۔ اب رہ گئی وہ صورت جس میں ظرف صلہ واقع نہ ہو تو اس صورت میں تردد اور شک ہوگا کہ فعل مقدر مانا جائے یا اسم فاعل مقدر مانا جائے۔ پس ہم غیر صلہ کو صلہ پر محمول کر کے غیر صلہ واقع ہونے کی صورت میں بھی فعل مقدر مانیں گے تا کہ مشکوک کا حمل متعین پر ہو جائے اسلئے کہ شک کی وجہ متقین پر حمل کرنا اولیٰ ہے شارح نے اس وجہ ترجیح کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ غیر صلہ کا صلہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ صلہ تو مواقع جملہ میں سے ہے یعنی صلہ کے لئے تو جملہ ہونا ضروری ہے۔

مگر غیر صلہ یعنی خبر مواقع جملہ میں سے نہیں ہے کیونکہ خبر کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور جب صلہ اور غیر صلہ میں یہ فرق موجود ہے تو غیر صلہ یعنی خبر کو صلہ پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ماتن **اذھی مقدرۃ بالفعل علی الاصح** کے بجائے اگر **اذا الظرف مقدر بالفعل علی الاصح** کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ ماتن کی عبارت اذ ہی (جس کے معنی جملہ ظرفیہ کے ہیں) اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جملہ ظرفیہ غیر اصح قول کے مطابق اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہوگا اور اس کا فساد بالکل ظاہر ہے کیونکہ جب اسم فاعل مقدر ہوگا تو ظرف مفرد ہوگا نہ کہ جملہ کیونکہ ظرف بذات خود نہ مفرد ہوتا ہے اور نہ جملہ بلکہ وہ اپنے متعلق کے اعتبار سے مفرد یا جملہ ہوتا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ظرف کا متعلق اگر فعل ہے تو ظرف جملہ ہوگا اور اگر اسم فاعل ہے تو ظرف مفرد ہوتا الحاصل ماتن کی عبارت اذ ہی جس سے مراد جملہ ظرفیہ ہے سقم سے خالی نہیں ہے۔

و اما تاخیرہ ای المسند فلانّ ذکر المسندِ الیہ اھمّ کما مرّ فی تقدیمِ المسندِ الیہ۔

ترجمہ: اور مسند کا مؤخر ہونا اس لئے ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے جیسا کہ تقدیم مسند الیہ میں گزر چکا ہے۔

تشریح: مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کو مؤخر ذکر کرنا ہے اور مسند کو مؤخر اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے اور اس کی اہمیت اس کی تقدیم کا تقاضہ کرتی ہے جیسا کہ تقدیم مسند الیہ کے بیان میں معلوم ہو چکا ہے۔

و اما تقدیمہ ای المسندِ فلتخصیصہ بالمسندِ الیہِ ای لقصرِ المسندِ الیہِ علی المسندِ علیٰ ما حققناہ فی ضمیرِ الفصلِ لانّ معنی قولنا تمیمیٌّ انا ھو انہ مقصور علی التمیمیۃ لا یتجاوزھا الی القیسیّۃِ نحو لافیھا غولٌ ای بخلاف خمورِ الدنیا فان فیھا غولاً۔

ترجمہ: اور مسند کو مقدم لانا اس کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی مسند الیہ کو مسند پر منحصر کرنے کے لئے جیسا کہ ہم نے ضمیر فصل میں اس کی تحقیق کی ہے کیونکہ تمیمی انا کے معنی یہ ہیں کہ وہ (میں) تمیمیت پر منحصر ہوں اس سے قیسیت کی طرف متجاوز نہیں ہے جیسے جنت کی شراب ہی میں سر دردی نہیں ہے برخلاف دنیا کی شراب کے کہ اس میں سر دردی ہے۔

تشریح: مسند کی ایک حالت مسند کو مسند الیہ پر مقدم کرنا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسند کو مسند الیہ پر اس لئے مقدم کیا جاتا ہے تا کہ مسند الیہ کے ساتھ خاص کیا جا سکے۔ شارح نے لقصر المسند الیہ علی المسند عبارت لا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ متن میں باء مقصور پر داخل ہے یعنی مسند الیہ مقصور ہے اور مسند مقصود علیہ اور ضمیر فصل کے بیان میں ہم اس کی تحقیق کر چکے ہیں کہ لفظ اختصاص اور تخصیص کے بعد جو کلمہ باء

آتا ہے وہ بکثرت مقصور پر داخل ہوتا ہے پس اس تحقیق کے مطابق یہاں بھی باء کا مدخول یعنی مسند الیہ مقصور ہوگا اور مسند مقصور علیہ ہوگا اور یہ بات ذہن میں رکھیئے کہ اردو میں ترجمہ کے وقت مقصور علیہ پر لفظ ''ہی'' داخل کیا جائے گا چنانچہ تمیمی انا میں تمیمی جو مسند ہے مقصور علیہ ہے اور انا جو مسند الیہ ہے مقصور ہے اس کا ترجمہ ہوگا میں تمیمی ہی ہوں قیسی نہیں ہوں یعنی میں قبیلہ بنو تمیم میں منحصر ہوں ان سے متجاوز ہو کر قبیلہ بنو قیس میں داخل نہیں ہوں۔ ماتن نے لا فیہا غول مثال ذکر کی ہے اس مثال میں فیہا مع اپنے متعلق کے مسند ہے اور مقصور علیہ ہے اور غول مسند الیہ ہے اور مقصور ہے لہذا اس کا ترجمہ ہوگا جنت کی شراب ہی میں سر دردی (نشہ) نہیں ہے اس کے برخلاف دنیا کی شراب کہ اس میں سر دردی (نشہ) ہوتی ہے۔

(**فوائد**) قصر کا تفصیلی بیان تو انشاء اللہ آگے آئے گا لیکن اگلی عبارت کو سمجھنے کے لئے یہاں قصر سے متعلق چند اصطلاحات کا جاننا ضروری ہے۔ قصر کہتے ہیں ایک چیز کو ایک کے لئے ثابت کرنا اس کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف قصر موصوف علی الصفت کہتے ہیں موصوف کو صفت پر منحصر کرنا جیسے ما زید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) یعنی زید، وصف قیام پر منحصر ہے اس سے متجاوز ہو کر وصف قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف کہتے ہیں صفت کو موصوف پر منحصر کرنا جیسے ما قائم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) یعنی وصف قیام صرف زید کے لئے ثابت ہے اس سے متجاوز ہو کر دوسرے کسی کے لئے ثابت نہیں ہے۔ پھر ان میں ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) اضافی جس کو غیر حقیقی بھی کہتے ہیں۔ حقیقی قصر تو یہ ہے کہ ایک کے لئے ثبوت ہو اور باقی تمام سے نفی ہو جیسے قصر موصوف علی الصفت حقیقی کے لئے ما زید الا قائم کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید کے لئے صرف وصف قیام ثابت ہے اور باقی تمام اوصاف زید سے منفی ہیں اور اضافی کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے لئے ثبوت ہو اور بعض سے منفی ہو جیسے ما زید الا قائم کا مطلب قصر اضافی کی صورت میں یہ ہوگا کہ زید کے لئے وصف قیام ثابت ہے قعود اور جلوس منفی ہے یعنی قعود اور جلوس کے لحاظ سے قیام زید پر منحصر ہے اکل و شرب کے لحاظ سے منحصر نہیں ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

فانْ قلتَ المسند هو الظرفُ اعني فيها و المسند اليه ليس بمقصورٍ عليهِ بل على جزءٍ منهُ اعني الضمير المجرورَ الرَّاجعَ الىٰ خمورِ الجنة قلتُ المقصودُ انَّ عدمَ الغولِ مقصورٌ على الاتصافِ بفي خمور الجنة لا يتجاوزه الى عدم الحصولِ في خمور الدنيا فالمسند اليه مقصورٌ على المسندِ قصراً غير حقيقي و كذا القياسُ في قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونظيره ما ذكره صاحبُ المفتاح في قولهِ تعالىٰ ان حسابهم اِلا على ربي من انَّ المعنى حسابهم مقصورٌ على الاتصافِ بعلى ربي لا يتجاوزه اِلى الاتصاف بعلىٰ غيره فجميع ذلكَ من قصر الموصوف علىٰ الصفة دونَ العكس كما توهمه بعضهم ۔ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ مسند تو ظرف ہے یعنی فیہا اور مسند الیہ اس پر منحصر نہیں بلکہ اس کے جز پر منحصر ہے یعنی اس ضمیر مجرور پر جو خمور جنت کی طرف راجع ہے۔ میں جواب دوں گا کہ مقصود یہ ہے کہ عدم غول منحصر ہے اتصاف بفی خمور الجنت پر اس سے اتصاف بفی خمور الدنیا کی طرف متجاوز نہ ہوگا اور اگر تو مسند کی جانب میں نفی کا اعتبار کرے تو معنی یہ ہوں گے کہ غول منحصر ہے عدم حصول فی خمور الجنت پر اس سے عدم حصول فی خمور الدنیا کی طرف متجاوز نہیں ہوگا پس مسند الیہ پر قصر غیر حقیقی کے طور پر منحصر ہے اور ایسا ہی قیاس ہے باری تعالیٰ کے قول لكم دينكم ولي دين میں اور اس کی نظیر وہ ہے جس کو صاحب مفتاح نے ذکر کیا ہے باری تعالیٰ کے قول ان حسابهم الا على ربي میں یعنی ان کا حساب منحصر ہے اتصاف بعلی ربی پر اس سے اتصاف بعلی غیرہ کی طرف متجاوز نہیں ہوگا۔ پس یہ تمام مثالیں قصر موصوف علی الصفت کی ہیں نہ کہ اس کے عکس کی جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانیؒ نے ماتن کی پیش کردہ مثال پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ لا فیھا غول قصر مسند الیہ علی المسند کی مثال نہیں ہے بلکہ قصرِ مسند الیہ علی جزء المسند کی مثال ہے اس طور پر کہ مسند ظرف (فیھا) ہے اور مسند الیہ اس ایک جزء پر منحصر ہے یعنی مسند الیہ (عدم غول) اس ضمیر مجرور پر منحصر ہے جس کا مرجع خمور جنت ہے پس ماتن کو ایسی مثال ذکر کرنی چاہئے تھی جس میں مسند الیہ، مسند پر منحصر ہوتا نہ کہ اس کے ایک جز پر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ حرف نفی کا اعتبار مسند الیہ کی جانب میں ہو یعنی حرف نفی، مسند الیہ کا جز، ہو دوم یہ کہ حرف نفی کا اعتبار مسند کی جانب میں ہو یعنی حرف نفی مسند کا جز ہو پہلی صورت میں قضیہ موجبہ معدولۃ الموضوع ہوگا اور دوسری صورت میں قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہوگا۔

الحاصل یہ جملہ سالبہ نہیں ہے قضیہ معدولۃ اور سالبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ قضیہ سالبہ میں محمول کی موضوع سے نفی کی جاتی ہے یعنی حرف نفی موضوع یا محمول کا جز نہیں ہوتا بلکہ محمول کی موضوع سے نفی کرنے کیلئے آتا ہے اور قضیہ معدولہ میں حرف نفی موضوع یا محمول کا جز ہوتا ہے اس کے ذریعہ نفی کرنا مقصود نہیں ہوتا چنانچہ معدولۃ الموضوع میں محمول کو عدم موضوع کیلئے ثابت کیا جاتا ہے اور معدولۃ المحمول میں عدم محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور معدولۃ الطرفین میں عدم محمول کو عدم موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے۔ ایک بات یہ بھی ذہن میں رکھئے کہ ظرف کے لئے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ اسکے متعلق (بفتح اللام) کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے پس یہاں بھی مقصور علیہ ظرف نہیں ہے بلکہ اس کا متعلق مقصور علیہ ہے اور متعلق مسند ہے لہذا یہاں قصر مسند الیہ علی المسند ہوگا۔ قصر مسند الیہ علی جزء المسند نہ ہوگا تفصیل اس کا یہ ہے کہ حرف نفی کا اعتبار اگر مسند الیہ کی جانب میں کیا گیا تو اس صورت میں عدم غول، کون وحصول فی خمور الجنت پر منحصر ہوگا اس کے ایک جز یعنی خمور جنت پر منحصر نہ ہوگا اور یہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا یعنی عدم غول موصوف ہوگا اور کون وحصول فی خمور الجنۃ صفت ہوگی۔ شارح نے اتصال کا لفظ ذکر فرما کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ مثال قصر موصوف علی الصفت کی ہے۔

اب لا فیھا غول کے معنی یہ ہوں گی کہ عدم غول کون وحصول فی خمور الجنت پر منحصر ہے کون فی خمور الجنت سے کون فی خمور الدنیا کی طرف متجاوز نہیں ہے اور اگر حرف نفی کا اعتبار مسند کی جانب میں ہو تو اس صورت میں غول، عدم حصول فی خمور الجنۃ پر منحصر ہوگا عدم حصول فی خمور الدنیا کی طرف متجاوز نہ ہوگا اس صورت میں بھی قصر موصوف علی الصفت ہوگا یعنی غول موصوف ہوگا اور عدم حصول فی خمور الجنۃ اس کی صفت ہوگی۔ بہر حال حرف نفی کا اعتبار مسند الیہ کی جانب میں ہو یا مسند کی جانب میں دونوں صورتوں میں مسند الیہ، مسند پر منحصر ہوگا اس کے ایک جز پر منحصر نہ ہوگا اور قصر قصر اضافی اور غیر حقیقی ہوگا کیونکہ آیت میں عدم غول کو حصول فی خمور الجنت کو عدم حصول فی خمور الجنۃ پر جو منحصر کیا گیا ہے وہ صرف خمور دنیا کے مقابلہ میں منحصر کیا گیا ہے دوسرے مشروبات (لبن اور شہد وغیرہ) کے مقابلہ میں منحصر نہیں کیا گیا ہے اور پہلے گزر چکا کہ اس طرح کا حصر، قصر غیر حقیقی اور اضافی کہلاتا ہے لہذا یہ قصر، اضافی اور غیر حقیقی ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول لکم دینکم ولی دین میں بھی مسند الیہ پر قصر غیر حقیقی کے طور پر منحصر ہے اور قصر موصوف علی الصفت سے اس طور پر کہ لکم دینکم کے معنی ہیں تمہارا دین منحصر ہے اتصاف بکونہ لکم پر یعنی تمہارا دین اس بات پر منحصر ہے کہ وہ تمہارے لئے حاصل ہے میرے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہے البتہ اس کا حصول میری امت کے افرادِ کفار کی طرف متجاوز ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قصر غیر حقیقی اور ضافی ہوگا اور مسند الیہ (دینکم) چونکہ موصوف ہے اور مسند (لکم مع اپنے متعلق کے) صفت ہے اس لئے یہ قصر موصوف علی الصفت ہوتا اسی طرح لی دین (میرا دین میرے ہی لئے ہے) میں قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی ہے کیونکہ دین جس کی تقدیر ہے دینی موصوف ہے اور لی ظرف اپنے متعلق کے ساتھ صفت ہے اور چونکہ میرا دین میرے لئے حاصل ہونے پر منحصر ہے تم متعینہ کفار کے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز نہیں

ہے اگر چہ میری امت کے مومنین کے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز ہے اس لئے یہ قصر، قصر غیر حقیقی ہوگا۔
شارح مختصر علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے جوذکر کیا ہے یعنی باب ظرف میں قصر موصوف علی الصفت اس کی نظیر باری تعالیٰ کا قول ''ان حسابھم الاعلیٰ ربی'' ہے یہ خیال رہے کہ یہ آیت باب ظرف میں قصر موصوف علی الصفت ہونے کی نظیر ہے تقدیم مسند کی نظیر نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں مسند مؤخر ہے مقدم نہیں ہے اور حصر کے معنی حرف نفی اور إلا سے پیدا ہوئے ہیں نہ کہ تقدیم سے پس حصر کے ساتھ ترجمہ ہوگا ان کا حساب میرے رب ہی پر ہے اور مطلب یہ ہے کہ حسابھم، کونِ حساب علی ربی پر منحصر ہے اتصاف بعلی غیرہ کی طرف متجاوز نہیں ہے اور حسابھم چونکہ موصوف اور کونہ علی ربی صفت ہے اس لئے یہاں بھی قصر موصوف علی الصفت ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اس آیت میں قصر حقیقی ہے اضافی اور غیر حقیقی نہیں ہے کیونکہ ان کا حساب رب کے لئے ثابت ہے اور باقی رہے کہ اس آیت میں قصر حقیقی ہے اضافی اور غیر حقیقی نہیں ہے کیونکہ ان کا حساب رب کے لئے ثابت ہے اور باقی سب سے منتفی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ متن اور شرح میں جتنی مثالیں گزری ہیں وہ سب قصر موصوف علی الصفت کی ہیں چنانچہ غول، دینکم، دینی اور حسابھم موصوف ہے اور کون فی خمور الجنۃ کون لکم، کون لی اور کون علی ربی صفت ہے جیسا کہ خادم نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔
شارح کہتے ہیں کہ اس کے برعکس قصر صفت علی الموصوف نہیں ہے جیسا کہ علامہ خلخالی کا خیال ہے کہ لافیھا غول میں قصر صفت علی الموصوف ہے اور کون فی خمور الجنۃ (صفت) عدمِ غول (موصوف) پر منحصر ہے۔ خلخالی کا یہ خیال اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں تقدیم مسند قصر مسند علی المسند الیہ کے لئے ہو جائے گی حالانکہ ضابطہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ تقدیم مسند قصر مسند الیہ علی المسند کے لئے ہوتی ہے اس کے برعکس کے لئے نہیں ہوتی۔

ولھذا اى و لانّ التقديمَ يفيدُ التخصيصَ لم يقدَّم الظرفُ الذى هو المسندعلى المسند اليه في لا ريب فيهِ ولم يقل لافيهِ ريبٌ لئلا يفيدَ تقديمه عليه ثبوتَ الرَّيبِ في سائرِ كتبِ اللّٰهِ تعالىٰ بناءً علىٰ اختصاصِ عدمِ الرَّيبِ بالقرانِ وانما قال في سائر كتبِ اللّٰه تعالىٰ لانه المعتبرُ في مقابلةِ القرآنِ كما انَّ المعتبرَ في مقابلةِ خمورِ الجنةِ هي خمورِ الدنيا لا مطلق المشروباتِ وغيرها۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے یعنی اس لئے کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے نہیں مقدم کیا گیا اس ظرف کو کہ وہ مسند ہے مسند الیہ پر لاریب فیہ اور نہیں کہا لافیہ ریب تاکہ تقدیم مسند علی المسند الیہ اللہ تعالیٰ کی دوسری تمام کتابوں میں ثبوت ریب کا فائدہ نہ دے بنا کرتے ہوئے اس بات پر کہ عدم ریب قرآن کے ساتھ خاص ہے اور ماتن نے سائر کتب اللہ تعالیٰ کہا کیونکہ قرآن کے مقابلہ میں کتب الٰہی ہی معتبر ہیں جیسا کہ خمور جنت کے مقابلہ میں خمورِ دنیا معتبر ہے نہ کہ مطلقاً مشروبات اور مطعومات۔
تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ تقدیم مسند چونکہ تخصیص اور قصر مسند الیہ علی المسند کا فائدہ دیتی ہے اسی لئے باری تعالیٰ کے قول لاریب فیہ میں ظرف جو ترکیب میں مسند ہے اس کو مسند الیہ پر مقدم نہیں کیا گیا ہے چنانچہ لافیہ ریب نہیں کہا گیا اور یہ اس لئے کہ اگر یہاں مسند کو مقدم کر دیا جاتا اور لافیہ ریب کہا جاتا تو باطل کا وہم پیدا ہو جاتا اس طور پر کہ تقدیم مسند تخصیص اور حصر کا فائدہ دیتی ہے اور ترجمہ یہ ہوتا کہ قرآن ہی میں ریب نہیں ہے البتہ دوسری آسمانی کتابوں میں ریب ہے حالانکہ یہ سراسر باطل ہے کیونکہ ریب نہ قرآن میں ہے اور نہ دوسری آسمانی کتابوں میں۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے فی سائر کتب اللہ کہا اور فی سائر الکتب نہیں کہا کیونکہ قرآن کے مقابلہ میں کتب الٰہی ہی معتبر ہیں تمام کتب معتبر نہیں ہیں جیسا کہ خمور جنت کے مقابلہ میں صرف خمور دنیا معتبر ہے تمام مشروبات اور مطعومات معتبر نہیں ہیں۔

پس تقدیم مسند کی صورت میں قرآن کے ساتھ عدم ریب کے خاص ہونے کی وجہ سے چونکہ دوسری آسمانی کتابوں میں ریب کا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے باری تعالی نے ظرف یعنی مسند کو مقدم نہیں کیا اور لا فیہ ریب نہیں کہا۔

اَوْ التنبیہ عطفٌ علیٰ تخصیصہ ای تقدیم المسند للتنبیہ من اوّلِ الامرِ علیٰ انہ ای المسند خبرٌ لا نعتٌ اذالنعتُ لا یتقدمُ علیٰ المنعوتِ و انما قال من اول الامرِ لانہ ربما یعلم انہ خبرٌ لا نعتٌ بالتّأمل فی المعنیٰ و النظر الیٰ انہ لم یرِدْ فی الکلام خبرُ المتبدأ کقولہٖ شعر لہ ھِمَمٌ لا منتھیٰ لکبارِھا.:. وھمّتہ الصُّغریٰ اجلُّ من الدھرِ حیثُ لم یقل ھِمَم لہ او التفاؤل نحوُ ع سعِدَتْ بغُرَّۃِ و جھکَ الایامُ۔

ترجمہ: تنبیہ، تخصیصہ پر معطوف ہے یعنی مسند کو مقدم کرنا اول امر میں اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ وہ یعنی مسند خبر ہے نعت نہیں ہے اس لئے کہ نعت، منعوت پر مقدم نہیں ہوتی ہے اور مصنف نے من اول الامر اس لئے کہا ہے کہ بسا اوقات یہ بات کہ وہ خبر ہے نعت نہیں معنی میں غور کر کے اور اس بارے میں غور کر کے کہ کلام میں مبتدأ کی خبر نہیں آئی معلوم ہو جاتی ہے جیسے شاعر کا قول ہے آپ ﷺ کی ایسی ہمتیں ہیں کہ ان بڑائی کی کوئی حد نہیں ہے آپ کی چھوٹی سی ہمت زمانہ کی ہمتوں سے بڑی ہے۔ شاعر نے ھِمَمٌ لہٗ نہیں کہا۔ یا نیک فالی کے لئے جیسے تیرے حسین چہرے سے زمانہ سعید ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ تنبیہ کا لفظ مصنف کے قول تخصیصہ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ کبھی مسند کو اس لئے مقدم کرتے ہیں تا کہ شروع ہی سے اس پر تنبیہ ہو جائے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ صفت اپنے موصوف پر کبھی مقدم نہیں ہوتی البتہ خبر اپنے مبتداء پر مقدم ہو جاتی ہے پس مسند کا مقدم ہونا مخاطب کو شروع ہی میں اس بات سے آگاہ کر دیگا کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے۔ مصنفؒ نے من اول الامر کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ کبھی تاخیر مسند کی صورت میں اس کا خبر ہونا اور صفت نہ ہونا معنی میں غور و فکر کرنے سے بھی معلوم ہو جاتا ہے اور اس بات میں غور و فکر کرنے سے بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ کلام میں اس کے بعد مبتداء کی خبر نہیں آئی ہے یعنی اگر یہ خبر نہیں ہے تو پھر مبتداء کی خبر کیا ہے۔ پس لامحالہ یہ خبر ہوگی۔

الحاصل کبھی مسند کو مقدم اس لئے لایا جاتا ہے تا کہ اول وہلہ میں اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے جیسے آنحضور ﷺ کی شان میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالی عنہ کا یہ شعر ہے:

لہٗ ھمم لا منتھی لکبارھا وھمتہ الصغریٰ اَجَلُّ من الدھر

اس شعر میں لہٗ مسند مقدم ہے اور ہمم مبتداء ہے اور لا منتہی لکبارہا صفت ہے اگر لہٗ مسند و ہمم سے مؤخر کر دیا جاتا ہے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ لہ ہمم کی صفت ہے خبر نہیں ہے۔ پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے اور اول وہلہ میں یہ بتلانے کیلئے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے لہ مسند کو مقدم کر دیا گیا اور مؤخر کر کے ہمم لہ نہیں کہا گیا۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ آنحضور ﷺ کی تمام ہمتیں بلند ہیں اگر چہ بعض بعض سے اپنے متعلق کے اعتبار سے اعلیٰ ہیں مثلاً آپ کی غزوۂ بدر، احد اور فتح مکہ سے متعلق ہمت اس ہمت سے بڑی ہے جو ہوازن سے متعلق ہے۔ الغرض آپ ﷺ کی ہمتیں اس قدر بلند ہیں کہ ان کی کوئی حد نہیں اور آپ کی معمولی سی ہمت بھی زمانہ سے یا زمانہ کی ہمتوں سے یا زمانہ والوں کی ہمتوں سے بڑی ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی تفاؤل یعنی نیک فال لینے کی غرض سے مسند کو مقدم کر دیتے ہیں۔ یعنی اول وہلہ میں سامع کو خوش کن بات سنانے کی غرض سے مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے شاعر کہتا ہے

ے سعدت بغرۃ وجھک الایام وتزینت ببقائک الایام

تیرے چہرے کے جمال سے زمانہ سعید اور خوش بخت ہوگیا اور تیری زندگی سے زمانہ آراستہ ہوگیا۔ اس شعر میں سعدت مسند کو بطور تفاؤل مقدم کیا گیا ہے۔ اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہاں مسند فعل ہے اور فعل کا فاعل پر مقدم کرنا واجب ہے لہذا فعل (مسند) کی تقدیم تفاؤل کے لئے کیسے ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال کوفیین کے مذہب پر مبنی ہے جو تقدیم فاعل علی الفعل کی اجازت دیتے ہیں اور بصریین جو اس کی اجازت نہیں دیتے بلکہ تقدیم فعل کو واجب قرار دیتے ہیں ان کے مذہب پر مبنی نہیں ہے۔

اوْ التشويقِ اِلىٰ ذكرِ المسْندِ اليه بانْ يكونَ في المسندِ المتقدمِ طولٌ يَشوقُ النفسَ اِلى ذكرِ المسندِ اليه فيكونُ له وقْعٌ في النفسِ ومحلٌّ من القبولِ لانَّ الحاصلَ بعد الطلب اعزُّ من المنساقِ بلا تعبٍ كقوله شعر ثلاثةٌ هذا هو المسند المتقدم الموصوفُ بقوله تشرقُ من اشرق بمعنى صارَ مضيئاً الدنيا فاعل تشرق والعائد الى الموصوفِ هو الضمير المجرورُ في ببهجتِها اىْ بحسنها و نضارتِها اىْ تصيرُ الدنيا منورةً ببهجةِ هذه الثلاثةِ وبهائها والمسندُ اليه المتأخرُ هو قوله شمس الضُحٰى وابو اسحٰق والقمرَ ۔

ترجمہ: یا (سامعین کے اندر) ذکر مسند الیہ کا شوق پیدا کرنے کے لئے بایں طور کہ مسند مقدم میں ایسا طول ہو جو نفس کو ذکر مسند الیہ کا مشتاق بنادے پس نفس میں اس کی وقعت ہوگی اور قبولیت کا ایک محل ہوگا اس لئے کہ طلب کے بعد حاصل ہونے والی چیز بلا مشقت حاصل ہونے والی چیز سے عزیز ہوتی ہے جیسے شاعر کا قول۔ تین چیزیں، یہ مسند مقدم ہے جو اس کے قول تشرق کے ساتھ موصوف ہے۔ تشرق اشرق بمعنی صار مضیأ سے ماخوذ ہے الدنیا تشرق کا فاعل ہے اور موصوف کی طرف لوٹنے والی وہ ضمیر مجرور ہے ببھجتھا میں یعنی ان کے حسن اور تروتازگی کی وجہ سے یعنی دنیا منور ہوگئی ان تین چیزوں کے حسن اور رونق سے اور مسند الیہ مؤخر اس کا قول شمس الضحیٰ ابواسحٰق اور قمر ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی سامعین کے دل میں ذکر مسند الیہ کا شوق پیدا کرنے کے لئے مسند کو مقدم کردیا جاتا ہے اس طور پر کہ مسند جو مقدم ہے وہ ایسے ایک یا چند اوصاف پر مشتمل ہو جو مسند الیہ کے ساتھ متعلق ہوں اور ان اوصاف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے مسند میں قدرے طول ہو جو نفس کو ذکر مسند الیہ کا مشتاق بنادے پھر اس کی وجہ سے مسند الیہ کی نفس میں وقعت ہوگی اور اس کی قبولیت کا ایک محل ہوگا کیونکہ جو چیز طلب اور انتظار کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا مشقت حاصل ہونے والی چیز کے مقابلہ میں اوقع فی النفس بھی ہوتی ہے اور الذ اور اعز بھی ہوتی ہے جیسے معتصم باللہ کی مدح میں محمد بن وہیب کا یہ شعر ہے

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها شمس الضحى و ابو اسحاق و القمر

اس شعر میں ثلاثۃ مسند ہے اور مقدم ہے اور اس کی صفت تشرق الدنیا ببھجتھا جملہ ہے اور جملہ اگر صفت واقع ہو تو اس میں ایک ایسے عائد کا ہونا ضروری ہوتا ہے جو موصوف کی طرف راجع ہو پس یہاں عائد وہ ضمیر مجرور ہے جو ببھجتھا میں مذکور ہے تشرق از افعال بمعنی صار مضیئا ،الدنیا تشرق کا فاعل ہے بہجت کے معنی رونق کے ہیں اور نضارت کے معنی تازگی کے ہیں بہاء کے معنی بھی رونق کے ہیں اور شمس الضحی وابواسحاق والقمر مسند الیہ مؤخر ہے۔

شعر کا ترجمہ یہ ہے تین چیزیں ایسی ہیں جن کی چمک دمک سے دنیا روشن ہوگئی شمس الضحی (چاشت کے وقت کا آفتاب) ابواسحاق خلیفہ اور ماہتاب، ابواسحاق خلیفہ معتصم باللہ کی کنیت ہے۔ شاعر نے ابواسحاق کو شمس و قمر کے درمیان لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ خلیفہ ابواسحاق آفتاب اور ماہتاب سے بہتر ہے کیونکہ مقولہ مشہور ہے خیر الامور اوساطہا۔

تنبيهٌ كثيرٌ مما ذكرَ في هذا البابِ يعني بابُ المسندِ والذىْ قبلَهٗ يعني باب المسندِ اليه غيرُ مختص

بهما كالذكر والحذفِ وغيرهما من التعريف والتنكيرِ والتقديم والتّاخيرِ والاطلاق والتقييدِ وغير ذلك مما سبقَ وانّما قال كثيرٌ لانّ بعضَها مختصٌّ بالبابينِ كضمير الفصل المختص بما بين المسند والمسنداليهِ وككون المسند فعلاً فانه مختصٌّ بالمسندِ اذ كلُّ فعلٍ مسندٌ دائماً۔

ترجمہ: تنبیہ: بہت سے احوال جو اس باب میں یعنی باب مسند میں اور اس میں جو اس سے پہلے ہے یعنی باب مسندالیہ میں مذکور ہوئے ہیں وہ انہیں دو بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں جیسے ذکر حذف اور ان دونوں کے علاوہ تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق، تقیید اور ان کے علاوہ جو ماقبل میں مذکور ہو چکے۔ مصنفؒ نے کثیر کا لفظ اس لئے کہا ہے کہ بعض احوال انہی دو بابوں کے ساتھ خاص ہیں جیسے ضمیر فصل کہ وہ اس نسبت کیساتھ مختص ہے جو مسندالیہ کے درمیان ہوتی ہے اور جیسے مسند کا فعل ہونا کہ یہ مسند کیساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جو احوال باب مسند اور باب مسندالیہ میں ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر احوال جیسے ذکر، حذف، تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق، تقیید، ابدال، تاکید اور عطف وغیرہ ان ہی دو بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ مفعول بہ، حال، تمیز وغیرہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ البتہ بعض احوال ایسے ہیں جو ان کے ساتھ خاص ہیں جیسے ضمیر فصل کہ وہ اس حکم اور نسبت کے ساتھ خاص ہے جو مسند اور مسندالیہ کے درمیان ہوتا ہے اور مسند کا فعل ہونا کہ یہ بھی مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے۔ پس ان ہی بعض احوال کی وجہ سے مصنفؒ نے کثیر مما ذکر کہا ہے جمیع ما ذکر نہیں کہا۔

و قيل هو اشارة الى انّ جميعها لا يجرى فى غير البابينِ كالتعريفِ فانه لا يجرى فى الحالِ والتّمييز وكالتقديم فانه لا يجرى فى المضافِ اليه وفيهِ نظرٌ لانّ قولنا جميعَ ما ذكر فى البابينِ غيرُ مختصٍ بهما لا يقتضى ان يجرى شئ من المذكوراتِ فى كل واحد من الامورِ التى هى غيرُ المسند اليهِ والمسند فضلاً عن ان يجرىَ كل منهما فيهِ اذ يكفى لعدمِ الاختصاص بالبابينِ ثبوته فى شئ مما يغائرهما فافهم والفطنُ اِذا اتقن اعتبارَ ذلك فيهما اىْ فى البابينِ لا يخفىٰ عليهِ اعتباره فى غيرهما من المفاعيلِ والملْحقاتِ بها والمضاف اليه۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تمام احوال ان دو بابوں کے علاوہ میں جاری نہیں ہیں جیسے تعریف کہ یہ حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی ہے اور جیسے تقدیم کہ یہ مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہمارا قول جمیع ما ذکر فی البابین غیر مختص بہما۔ اس کا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ مذکورہ احوال میں سے کوئی شئی ان امور میں سے ہر ایک میں جاری ہو جو مسندالیہ اور مسند کا غیر ہے چہ جائیکہ ان میں سے ہر ایک اس میں جاری ہو کیونکہ دونوں بابوں کے ساتھ خاص نہ ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ کسی ایسی شے میں اس کا ثبوت ہو جو ان دونوں کا غیر ہو خوب سمجھ لو اور جب ذہین آدمی نے ان کثیر احوال کا اعتبار دونوں بابوں میں خوب سمجھ لیا تو ان دونوں کے علاوہ میں یعنی مفاعیل، ملحقات اور مضاف الیہ میں ان کا اعتبار کرنا اس پر مخفی نہیں رہے گا۔

تشریح: شارح نے مصنفؒ کے قول کثیر کا فائدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ مصنف نے کثیر کہا اور جمیع نہیں کہا کیونکہ بعض احوال مسندالیہ اور مسند کے ساتھ خاص ہیں اگر مصنفؒ کثیر کے بجائے جمیع کہتا تو مطلب یہ ہوتا کہ مذکورہ تمام احوال مسندالیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہیں ہیں حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ بعض احوال مذکورہ جیسے فصل اور مسند کا فعل ہونا ان کے ساتھ خاص ہیں۔ قیل سے شارح نے علامہ زوزنی کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علامہ زوزنی فرماتے ہیں کہ مصنف نے اپنے قول کثیر سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تمام احوالِ مذکورہ مسندالیہ اور مسند کے علاوہ میں جاری نہیں ہوتے کیونکہ تعریف مثلاً حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی اور تقدیم مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی

۔اگر مصنف کثیر کے بجائے جمیع کہتے تو مطلب یہ ہوتا کہ مذکورہ تمام احوال مسندالیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان دونوں کے علاوہ میں بھی جاری ہوتے ہیں اور یہ اس بات کا تقاضہ کرتا کہ مذکورہ احوال میں سے ہر ہر حال غیر مسندالیہ اور غیر مسند کے ہر ہر فرد میں جاری ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے کیونکہ تعریف اور تقدیم جو احوالِ مذکورہ میں سے ہیں ان میں سے ہر ایک مسندالیہ اور مسند کے غیر کے ہر ہر فرد میں نہیں پائے جاتے ہیں مثلاً غیر مسندالیہ اور غیر مسند کے افراد میں سے حال، تمیز اور مضاف الیہ ہیں مگر تعریف، حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی اگر چہ مفعول بہ میں جاری ہوتی ہے اور تقدیم مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی اگر چہ مفعول بہ میں جاری ہوتی ہے پس اس غلطی سے بچنے کے لئے فاضل مصنف نے کثیر مما ذکر فرمایا جمیع ما ذکر نہیں فرمایا۔

علامہ زوزنی پر رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس قول میں نظر ہے اس لئے کہ ہمارا قول جمیع ما ذکر فی البابین غیر مختص بہما اس بات کا بھی تقاضہ نہیں کرتا کہ مذکورہ احوال میں سے ایک حال مسندالیہ اور مسند کے علاوہ ہر ہر فرد میں جاری ہو چہ جائیکہ اس بات کا تقاضہ کرے کہ ان احوال میں سے ہر ہر حال مسندالیہ اور مسند کے غیر کے ہر ہر فرد میں جاری ہو کیونکہ احوال مذکورہ میں سے ہر ہر حال کا مسندالیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہ ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ احوال مذکورہ میں سے ہر ہر حال مسندالیہ اور مسند کے غیر کے کسی ایک فرد میں جاری ہو جائے جیسا کہ مفعول بہ میں جاری ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ **جمیع ما ذکر فی البابین غیر مختص بهما** رفع ایجاب کلی ہے اور ایجاب کلی رفع سلب جزئی سے متحقق ہو جاتا ہے۔یعنی بابین میں مذکورہ تمام احوال کا بابین کے ساتھ مختص ہوں اور جب ایسا ہے تو جمیع ما ذکر کہنے سے وہ خرابی لازم نہیں آئے گی جس کی نشاندہی علامہ زوزنی نے کی ہے۔شارح کہتے ہیں کہ زوزنی پر جو رد کیا گیا ہے اس کو ذرا دھیان دیکر سمجھنا ہوگا **والفطن** سے مصنفؒ کہتے ہیں کہ وہ احوال جو مسندالیہ اور مسند میں مذکور ہوئے ہیں جب مسندالیہ اور مسند میں ان کے اعتبار کرنے کو ایک ذہین آدمی سمجھ گیا تو پھر مسندالیہ اور مسند کے علاوہ یعنی مفعول، تمیز، حال اور مضاف الیہ میں ان کے اعتبار کرنے کو سمجھنا کوئی دشوار نہیں ہے مثلاً جب وہ یہ سمجھ گیا کہ مسندالیہ کو ضیق مقام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے تو اس بات کے سمجھنے میں بھی کوئی دشواری نہ ہوگی کہ مفعول بہ کو بھی ضیقِ مقام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے اسی طرح جب وہ یہ سمجھ گیا کہ مسندالیہ کیلئے بدل لانا زیادتی تقریر کیلئے ہوتا ہے تو اس بات کے سمجھنے میں بھی دشواری نہ ہوگی کہ مفعول بہ کیلئے بھی بدل لانا زیادتی تقریر کیلئے ہوتا ہے۔ جمیل غفرلہ ولوالدیہ ۲۱/ رمضان ۱۴۱۶ھ

اَحْوالُ مُتَعَلِّقات الفعلِ قد اُشیرَ فی التَّنبیهِ اِلیٰ انَّ کثیراً من الاعتباراتِ السابقة یجری فی متعلقات الفعلِ لکن ذُکر فی هذا لباب تفصیلَ بَعْضٍ من ذٰلک لاختصاصهٖ بمَزیدِ بحثٍ و مهد لِذلک مقدمةً۔

ترجمہ: متعلقات فعل کے احوال۔تنبیہ کے تحت اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بہت سے اعتبارات سابقہ متعلقات فعل میں جاری ہوتے ہیں لیکن اس باب میں ان اعتبارات میں سے بعض کی تفصیل ذکر کی گئی ہے کیونکہ یہ بعض زائد بحث کے ساتھ مختص ہے اور مصنف نے اس کے لئے مقدمہ کے طور پر ایک تمہید بیان کی ہے۔

تشریح: فاضل مصنفؒ نے اس باب میں تین مقاصد ذکر کئے ہیں (۱) حذفِ مفعول بہ کے نکات (۲) مفعول بہ کو فعل پر مقدم کرنے کے نکات (۳) فعل کے بعض معمولات کو بعض پر مقدم کرنے کے نکات۔ پہلے مقصد کے لئے مصنف نے اپنے قول الفعل مع المفعول سے تمہید کے طور پر ایک مقدمہ ذکر کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ تنبیہ کے تحت مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بہت سے اعتبارات جو مسندالیہ اور مسند کے ابواب کے تحت ذکر کئے گئے ہیں متعلقاتِ فعل میں جاری ہوتے ہیں لیکن اب باب میں ان میں سے بعض کی تفصیل ذکر کی گئی ہے تمام کی تفصیل ذکر نہیں کی گئی ہے اور جن بعض کی تفصیل اس باب میں ذکر کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان بعض میں بحث

سابق سے زائد بحث ہے یعنی سابق میں جو نکات بیان کئے گئے ہیں اس باب میں ان بعض احوال کے کچھ زائد نکات ذکر کئے گئے ہیں۔

فقال الفعل مع المفعول کالفعلِ مع الفاعلِ فی انَّ الغرَض من ذکرہٖ معهٗ ای ذکر کل من الفاعل والمفعول مع الفعلِ او ذکر الفعل مع کل منهما افادة تلبُّسه به ای تلبُّس الفعْلِ بکلٍ منهما امّا بالفاعلِ فمِنْ جهة وقوعهٖ عنه وامّا بالمفعول فمن جهةِ وقوعهٖ علیه لا افادة وقوعهٖ مطلقاً ای لیس الغرضُ من ذکرہٖ معه افادة وقوع الفعل وثبوتهٖ فی نفسهٖ من غیر ارادةِ انْ یعلم ممن وقوع وعلیٰ من وقعَ اِذْ لو اُریدَ ذٰلکَ وقعَ الضَّربُ او وُجدَ او ثبتَ من غیرِ ذکرِ الفاعلِ او المفعولِ لکونهٖ عبثاً۔

ترجمہ: پس ماتن نے کہا فعل کا حال مفعول کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ فاعل کے ساتھ فعل کا حال، اس بارے میں کہ اس کے ساتھ اس کے ذکر کرنے کی غرض یعنی فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک کے فعل کے ساتھ ذکر کرنے کی غرض یا ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فعل کے ذکر کرنے کی غرض فعل کا ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ تلبس کا فائدہ دیتا ہے بہر حال فاعل کے ساتھ تو اس لئے کہ فعل کا فاعل سے وقوع ہوتا ہے اور بہر حال مفعول کے ساتھ اس لئے کہ فعل کا مفعول پر وقوع ہوتا ہے نہ کہ مطلقاً اس کے وقوع کا فائدہ دینا یعنی فعل کے ساتھ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذکر کی غرض فی نفسہ فعل کے وقوع اور اس کے ثبوت کا فائدہ دینا مقصود نہیں ہے اس بات کا ارادہ کئے بغیر کہ یہ معلوم ہو کہ فعل کس سے واقع ہوا اور کس پر واقع ہوا اس لئے کہ اگر یہی مقصود ہو تو کہا جائے گا وقع الضرب یا وجد الضرب یا ثبت فاعل یا مفعول کا ذکر کئے بغیر اس لئے کہ یہ عبث ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ نے مقصد اول (حذف مفعول بہ کے نکات) کے لئے ایک مقدمہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فعل کا حال مفعول بہ کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ فاعل کے ساتھ اس کا حال ہے یعنی فعل کے ساتھ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذکر کرنے کی ایک ہی غرض ہے اور وہ غرض یہ ہے کہ متکلم ان دونوں میں سے ہر کو فعل کے ساتھ ذکر کر کے سامع کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ فعل کا تلبس (تعلق اور ارتباط) ان دونوں میں سے ہر ایک ساتھ ہوتا ہے یعنی فاعل اور مفعول بہ فعل کے ساتھ افادۂ تلبس کے لئے ذکر کئے جاتے ہیں اگر چہ تلبس کی جہتیں مختلف ہوتی ہیں چنانچہ فاعل کے ساتھ اس جہت سے تلبس ہوتا ہے کہ فعل فاعل سے واقع (صادر) ہوا ہے اور مفعول بہ کے ساتھ اس جہت سے کہ فعل اس پر واقع ہوا ہے اس بات کو جاننے کا ارادہ کئے بغیر کہ فعل کس سے واقع (صادر) ہوا اور کس پر واقع ہوا نفیاً یا اثباتاً مطلقاً وقوع فعل کا فائدہ دینا مقصود نہیں ہوتا کیونکہ اگر یہی مقصود ہوتا تو وقع الضرب یا وجد الضرب یا ثبت الضرب کہنا کافی ہوتا فاعل یا مفعول بہ کو ذکر کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس صورت میں فاعل یا مفعول بہ کا ذکر کرنا عبث ہے اور عبث اس لئے ہے کہ اس صورت میں فعل فاعل یا مفعول بہ کا محتاج نہیں ہوگا اور بلغاء کے نزدیک غیر محتاج الیہ عبث ہوتا ہے لہذا فاعل یا مفعول بہ کا اس صورت میں ذکر کرنا عبث ہے۔

(فوائد) مصنفؒ کی عبارت میں مفعول سے مراد مفعول بہ ہے اگر چہ دوسرے مفاعیل فیہ، لہ، معہ بلکہ تمام متعلقات بھی فعل کے ساتھ افادۂ تلبس کیلئے ذکر کئے جاتے ہیں جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً مفعول فیہ کے ساتھ اس لئے کہ فعل اس میں واقع ہوتا ہے اور مفعول لہ کے ساتھ اس لئے کہ فعل اس کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور مفعول معہ کے ساتھ اس لئے کہ فعل اس کے ساتھ کیا جاتا ہے وغیر ذلک۔

اور مفعول بہ مراد ہونے پر قرینہ ایک تو شارح کی عبارت فمن جهة وقوعه علیه ہے کیونکہ وقوع فعل مفعول بہ پر ہوتا ہے دوسرے مفاعیل پر نہیں ہوتا۔ دوسرا قرینہ خود مصنف کی عبارت نزل الفعل المتعدی منزلة اللازم ہے کیونکہ مفعول بہ فعل متعدی ہی کے لئے ہوتا ہے فعل لازم کے لئے نہیں ہوتا اور دوسرے مفاعیل دونوں کے لئے ہوتے ہیں تیسرا قرینہ یہ ہے کہ یہ عبارت مقصد اول کی تمہید

ہے اور مقصد اول ہے حذف مفعول بہ کے نکات کا بیان۔ پس معلوم ہوا کہ اس عبارت میں مفعول سے مراد مفعول بہ ہے یہاں یہ سوال ہوگا کہ جب مفعول بہ کے علاوہ دوسرے مفاعیل بھی افادۂ تلبس کے لئے فعل کے ساتھ ذکر کئے جاتے ہیں تو مصنفؒ نے خاص طور پر مفعول بہ کی بحث کو کیوں ذکر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے مفاعیل کے مقابلہ میں مفعول بہ فاعل سے قریب تر ہے اور اس کا حذف شیٔ ہے اس لئے مفعول بہ کی بحث کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا اور رہے دوسرے مفاعیل اور متعلقات تو اسی پر قیاس کر کے ان کے حکم کو جان لیا جائے گا ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

مصنفؒ کی عبارت **من ذکرہ معہ** میں ضمیروں کے مرجع میں شارح نے دو احتمال ذکر کئے ہیں (۱) پہلی ضمیر کا مرجع فاعل اور مفعول بہ ہے اور ان میں سے ہر ایک کے اعتبار سے ضمیر مفرد لائی گئی ہے اور دوسری ضمیر کا مرجع فعل ہے (۲) پہلی ضمیر کا مرجع فعل ہے اور دوسری کا مرجع فاعل اور مفعول بہ ہے اور امام دسوقی فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی کے مؤید دو امر ہیں اول تو یہ کہ مصنف نے کہا **الفعل مع المفعول کا الفعل مع الفاعل** اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر ثانی (معہ) فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہے اور جب ضمیر ثانی ان دونوں کی طرف راجع ہے تو ضمیر اول (ذکرہ) فعل کی طرف راجع ہوگی دوسرا مؤید مصنف کی عبارت **تلبسہ بہ** ہے کہ اس میں ضمیر اول فعل کی طرف اور ضمیر ثانی فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہے اور چونکہ دو کلام کا ایک نہج پر ہونا اولیٰ ہے اس لئے مناسب ہوگا کہ **من ذکرہ معہ** میں بھی ضمیر اول فعل کی طرف اور ضمیر ثانی فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہو لیکن ہم کہتے ہیں کہ احتمال اول کے مؤید بھی دو امر ہیں ایک تو یہ کہ مصنف کے وضع کردہ عنوان احوال متعلقات الفعل میں متعلقات (فاعل مفعول) کا ذکر پہلے ہے اور فعل کا بعد میں لہذا **من ذکرہ معہ** میں بھی یہی ترتیب ہونی چاہئے اور یہ ترتیب احتمال اول کی صورت میں ہو سکتی ہے نہ کہ ثانی کی صورت میں۔ دوم یہ کہ کلمہ مع عام طور پر متبوع پر داخل ہوتا ہے اور فاعل اور مفعول کی طرف نسبت کرتے ہوئے فعل متبوع ہوتا ہے اور فاعل و مفعول تابع اس لئے کہ فعل عامل ہے اور فاعل و مفعول معمول ہیں اور عامل معمول سے اقویٰ ہوتا ہے اور متبوع بھی چونکہ اپنے تابع سے اقویٰ ہوتا ہے اس لئے عامل یعنی فعل متبوع ہوگا اور معمول تابع ہوگا۔ بہر حال جب ایسا ہے تو معہ کی ضمیر کا مرجع فعل ہوگا اور جب معہ کی ضمیر کا مرجع فعل ہے تو ذکرہ کی ضمیر کا مرجع فاعل و مفعول ہوگا اور یہی احتمال اول ہے۔

الحاصل احتمال اول کے لئے بھی دو امر مؤید ہیں یہ خیال رہے کہ کلمہ مع کا متبوع پر داخل ہونا غالب ہے ورنہ کبھی کبھی کلمہ مع تابع پر بھی داخل ہو جاتا ہے چنانچہ ماتنؒ کے قول۔ الفعل مع المفعول کالفعل مع الفاعل مین دونوں جگہ کلمہ مع تابع پر داخل کیا گیا ہے۔ شارح نے فاعل کے ساتھ فعل کے تعلق اور تلبس کو بیان کرنے کے لئے صرف من جہۃ وقوعہ عنہ فرمایا ہے اور من جہۃ وقوعہ عنہ اور قیامہ بہ نہیں فرمایا حالانکہ فاعل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس سے فعل کا وقوع اور صدور ہوتا ہو جیسے ضرب زید عمرو۔ دوم وہ جس کے ساتھ فعل قائم ہو جیسے مرض زیدٌ اور مات بکرٌ پس ان دونوں قسموں کو شامل کرنے کے لئے شارح کو وقوعہ عنہ کے بعد اوقیامہ بہ بھی کہنا چاہئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ فعل متعدی للمفعول بہ میں کلام ہے اور ایسے فعل متعدی کا فاعل سے بالاختیار وقوع اور صدور ہوتا ہے فاعل کے ساتھ قیام نہیں ہوتا۔ اس لئے شارح نے صرف من جہۃ وقوعہ عنہ فرمایا ہے اور اس کے بعد اوقیامہ بہ نہیں فرمایا۔ جمیل احمد غفرلہ

فاذا لم یذکر المفعول بہ معہٗ ای مع الفعلِ المتعدی المسندِ الیٰ فاعلہٖ **فالغرضُ ان کان اثباتہ** ای اثباتُ الفعل **لفاعلہٖ او نفیہ عنہ مطلقاً** ای من غیر اعتبارِ عمومٍ فی الفعلِ بان یراد جمیعُ افرادِہٖ او خصوصٍ بان یراد بعضھا ومن غیر اعتبار تعلّقہ بمن وقع علیہ فضلاً عن عمومہٖ وخصوصہٖ **نزّل الفعل المتعدی منزلۃَ اللازمِ ولم یُقدَّرْ**

لـه مفعول لانَّ المقدَّر كالمذكور في انَّ السَّامِعَ يفْهمُ منهما انَّ الغَرضَ الاخبارُ بوُقوعِ الفعلِ عنِ الفاعِلِ باعتبارِ تعلُّقهِ بمنْ وقعَ عليهِ فانَّ قولنا فلانٌ يعْطى الدَّنانيرَ يكون لغرض بيانِ جنسِ ما يتناوله الاعطاءُ لا لبيانِ كونه معطيا ويكون كلاماً مع من اثبت له الاعطاءَ غيرَ الدنانيرِ لا مع من نفى ان يوجذ منه الاعطاءُ۔

ترجمہ: پس جب مفعول بہ ذکر نہ کیا گیا ہواس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف مسند ہے، پس اگر مقصد مطلقاً فعل کا اثبات ہو اس کے فاعل کے لئے یا اس سے مطلقاً فعل کی نفی مقصود ہو فعل میں عموم کا اعتبار کئے بغیر اس طور پر کہ اس کے تمام افراد مراد ہوں یا خصوص کا اس طور پر کہ اس کے بعض افراد مراد ہوں اور اس کے تعلق کا اس شخص کے ساتھ اعتبار کئے بغیر جس پر وہ واقع ہوا ہے چہ جائیکہ اس کے عموم اور خصوص کا اعتبار ہو تو فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور اس کے لئے مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا کیونکہ مقدر مذکور کے مانند ہوتا ہے اس بات میں کہ سامع دونوں سے یہ ہی سمجھتا ہے کہ فاعل سے وقوع فعل کی خبر دینا مقصود ہے اس کے اس شخص کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے جس پر وہ واقع ہوا ہے اس لئے کہ ہمارا قول فلاں یعطی الدنانیر اس چیز کی جنس کو بیان کرنے کی غرض سے ہوگا جس کو فعل اعطاء شامل ہے اس کے معطی ہونے کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے اور یہ کلام ایک شخص کے ساتھ ہوگا جو فلاں کے لئے غیر دنانیر کی اعطاء ثابت کرتا ہو نہ کہ اس شخص کے ساتھ جو فلاں سے وجود اعطاء کی نفی کرتا ہو۔

تشریح: مصنفؒ نے اپنے قول الفعل مع المفعول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف منسوب اور مسند ہے مفعول بہ کو ذکر نہ کیا گیا ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اس ترکیب سے صرف یہ مقصد ہو کہ مطلقاً فعل کو اس کے فاعل کے لئے ثابت کیا جائے یا فعل کی اس کے فاعل سے نفی کی جائے اس فعل میں نہ تو عموم معتبر ہو کہ اس کے تمام افراد کا ارادہ کیا جائے اور نہ خصوص معتبر ہو کہ اس کے بعض افراد کا ارادہ کیا جائے اور نہ اس فعل کے اس کے ساتھ تعلق کا اعتبار ہو جس پر وہ فعل واقع ہوا ہے یعنی مفعول کے ساتھ اس کے تعلق کا اعتبار نہ ہو چہ جائیکہ اس مفعول میں عموم وخصوص کا اعتبار کیا جائے دوم یہ کہ اس غیر مذکور مفعول کے ساتھ اس فعل کے تعلق کا اعتبار کیا جائے اس دوسری قسم کا بیان تو آگے آئے گا مگر پہلی قسم میں جبکہ مفعول کے ساتھ فعل کا تعلق مقصود نہ ہو اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور اس کے لئے کوئی مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا کیونکہ قرینہ کی دلالت کے واسطے سے مقدر، مذکور کے مانند ہو جاتا ہے یعنی مفعول کے مقدر ہونے پر جب قرینہ موجود ہوگا تو سامع اس ترکیب سے وہی سمجھے گا جو اس ترکیب سے سمجھے گا جس میں مفعول بصراحت ذکر کیا گیا ہو۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ذکر مفعول کے وقت متکلم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے کلام سے سامع کو فاعل سے فعل کے وقوع اور صدور کی خبر دے اس اعتبار سے کہ یہ فعل اس کے ساتھ متعلق ہے جس پر وہ واقع ہوا ہے یعنی من وقع علیہ اور مفعول کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے وقوع فعل عن الفاعل کی خبر دینا مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد اس وقت بھی پورا ہو جاتا ہے جب مفعول بہ مذکور تو نہ ہو مگر قرینہ کی مدد سے اس کو مقدر مان لیا جائے پس جب ایسا ہے تو مفعول بہ مذکور ہو یا مقدر ہو دونوں صورتوں میں سامع ایک ہی بات سمجھے گا اور جب مفعول کے مقدر ہونے کی صورت میں سامع وہی بات سمجھے گا جو مذکور ہونے کی صورت میں سمجھتا ہے تو مفعول کے ذکر نہ کرنے سے متکلم کا جو مقصود ہے (من وقع علیہ اور مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کئے بغیر محض ثبوتِ فعل للفاعل یا نفی فعل عن الفاعل) وہ فوت ہو جائے گا پس مقصود متکلم کو فوت ہونے سے بچانے کے لئے مفعول بہ کو مقدر بھی نہ مانا جائے گا شارح نے تعلق فعل بالمفعول کا اعتبار کرنے اور اعتبار نہ کرنے کے درمیان فرق کی طرف اشارہ

کرنے کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کسی نے فلان یعطی الدنانیر کہا اعطاء جس پر واقع ہوا ہے یعنی دنانیر، اس کے ساتھ تعلق کے اعتبار کو بیان کرنا ہے اور اس صورت میں اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو وجودِ اعطاء اور صدور اعطاء عن الفاعل کو تسلیم کرتا ہے مگر اسے یہ معلوم نہیں کہ اس اعطاء کا تعلق دنانیر سے ہے بلکہ دنانیر اور دراہم وغیرہ کے درمیان متردد ہے یا اس سے بالکل غافل ہے یا دنانیر کے خلاف کا اعتقاد رکھتا ہے اور اگر فلان یعطی کہا اور مفعول کو نہ ذکر کیا اور نہ مقدم مانا تو اس صورت میں متکلم کا مقصود صرف یہ بیان کرنا ہوگا کہ فلاں معطی ہے اور اس سے اعطاء صادر ہوا ہے اس سے قطع نظر کہ اعطاء کس پر واقع ہوا ہے اس صورت میں اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو وجودِ اعطاء اور صدور اعطاء عن الفاعل سے ناواقف ہے یا سرے سے منکر ہے۔

وهُوَ ای هٰذا القسمُ الذیٔ نُزل منزلةَ اللازمِ ضربانِ لانه امَّا انْ یجعلَ الفعلَ حالَ کونه مطلقاً ایُ من غیرِ اعتبارِ عمومٍ او خصوصٍ فیهِ ومن غیرِ اعتبارِ تعلُّقِهِ بالمفعولِ کنایةً عنه ایُ عن ذٰلکَ الفعلِ حالَ کونهِ متعلقاً بمفعولٍ مخصوصٍ دلَّت علیهِ قرینةٌ او لا یجعَل کذلکَ الثانی کقولهِ تعالیٰ قل هل یستوِی الذین یعلمونَ والذینَ لا یعلمونَ ایُ لا یستوی من یوجدُ له حقیقة العلمِ ومن لا یوجدُ انما قُدِمَ الثانی لانه باعتبارِ کثرةِ وقوعهِ اَشدُّ اهتماماً بحالهِ۔

ترجمہ: اور وہ قسم جو لازم کے مرتبہ میں اتار لی گئی ہے دو قسم پر ہے اس لئے کہ یا تو بنایا جائے گا فعل کو اس حال میں کہ وہ فعل مطلق ہو یعنی عموم یا خصوص کا اعتبار کئے بغیر اور اس فعل کے مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کئے بغیر کنایہ اس فعل سے اس حال میں کہ وہ فعل ایسے مخصوص مفعول کے ساتھ متعلق ہو جس پر قرینہ دلالت کرتا ہو یا ایسا نہیں بنایا جائے گا ثانی جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ فرما دیجئے کہ جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر نہیں ہو سکتے یعنی وہ شخص جس کے لئے حقیقت علم پائی جائے اور وہ شخص جس کے لئے حقیقت علم نہ پائی جائے دونوں برابر نہیں ہو سکتے اور ثانی کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ ثانی اپنے کثرتِ وقوع کے اعتبار سے زیادہ مُہتم بالشان ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پہلی قسم (جس میں فعل متعدی کو فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے) کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اس فعل کو جس میں نہ عموم معتبر ہو اور نہ خصوص اور نہ ہی مفعول کے ساتھ اس کا تعلق معتبر ہو اور اسی وجہ سے اس کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو تو اس فعل منزّل بمنزلة الازم کو اس فعل سے کنایہ قرار دیا جائے جو قرینہ کے واسطے سے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو یعنی فعل منزل بمنزلة اللازم بول کر کنایۃً فعل متعدی بنفسہ مراد لیا جائے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ کنایہ کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک وہ جس کو بولا گیا ہو دوم وہ جس کو مراد لیا گیا ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ ایک ہی چیز یعنی ایک ہی فعل ہے لہذا یہاں کنایہ کیسے متحقق ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل تو بلاشبہ ایک ہے مگر اس میں اعتبار دو ہیں (۱) مفعول کے ساتھ متعلق نہ ہونے کا (۲) مفعول کے ساتھ متعلق ہونے کا۔ پس ان میں سے ایک اعتبار یعنی مفعول کے ساتھ متعلق نہ ہونے کے اعتبار کو ملزوم اور دوسرے اعتبار یعنی قرینہ کے واسطے سے مفعول کے ساتھ متعلق ہونے کے اعتبار کو لازم قرار دیا جائے گا اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے گا اور اسی کا نام کنایہ ہے پس یہاں کنایہ متحقق ہے لیکن اس پر بھی اعتراض ہوگا وہ یہ کہ فعل منزل بمنزلة اللازم جبکہ مفعول کے ساتھ اس کا تعلق معتبر نہ ہو مطلق ہے اور جب مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار ہو مقید ہے۔ پس بقول آپ کے مطلق ملزوم ہے اور مقید لازم ہے حالانکہ مقید، مطلق کے لئے لازم نہیں ہوتا بلکہ مطلق مقید کے لئے لازم ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو کنایہ متحقق نہ ہوگا کیونکہ کنایہ نام ہے ملزوم بول کر لازم مراد لینے کا اور یہاں اس کا برعکس ہے یعنی لازم (مطلق) بول کر ملزوم (مقید) مراد لیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جب مفعول کے ساتھ فعل کے متعلق ہونے پر قرینہ پایا گیا تو

قرینہ کے واسطے سے مذکورہ دونوں فعلوں (اس کے درمیان جس کا مفعول کے ساتھ تعلق معتبر نہ ہو اور اس کے درمیان لزوم ہے تو یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ مطلق ملزوم ہے اور مقید لازم ہے اور جب یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے تو کنایۃ مطلق (فعل منزل بمنزلۃ اللازم) بول کر مقید (فعل متعدی) مراد لینا درست ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ فعل منزل بمنزلۃ اللازم کو اس فعل سے کنایہ قرار نہ دیا جائے جو قرینہ کے واسطے سے مفعول کے ساتھ متعلق ہو۔

مصنفؒ نے دوسری قسم کی مثال کے لئے ارشاد باری قل ھل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون پیش کیا ہے اس آیت میں علم فعل متعدی ہے مگر اس کے مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا اور چونکہ متکلم (باری تعالیٰ) کی مراد مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کئے بغیر، فاعل کے لئے نفس علم کو ثابت کرنا اور اس سے نفس علم کی نفی کرنا ہے اس لئے اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس کے لئے کوئی مفعول مقدر نہیں مانا گیا اور نہ ہی مطلق علم کو اس علم سے کنایہ قرار دیا گیا جو قرینہ کے واسطے سے کسی معلوم مخصوص (مفعول) کے ساتھ متعلق ہو۔ اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ لوگ جن کے پاس حقیقت علم اور نفس علم موجود ہے اور جن کے پاس نفس علم اور حقیقت علم موجود نہیں دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ یہ مطلب نہیں کہ جن لوگوں کو کسی مخصوص چیز کا علم ہے اور جن کو اس مخصوص چیز کا علم نہیں دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ اس آیت کی غرض جاہلوں کی مذمت میں مبالغہ پیدا کرنا ہے اس طور پر کہ وہ جاہل لوگ جن کے پاس دین کا علم نہیں ہے گویا ان کے پاس بالکل علم نہیں اور حقیقت علم ان کے پاس بالکل مفقود ہے اور وہ خود جانوروں کی طرح ہیں۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے

آدمیت اور شے ہے علم ہے کچھ اور چیز کتنا طوطے کو پڑھایا پر وہ حیواں ہی رہا

یہاں پڑھایا، فعل متعدی ہے مگر اس کا مفعول محذوف ہے اور مقدر بھی نہیں اور نہ ہی اس فعل سے کنایہ ہے جس کا قرینہ کے واسطے سے کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق ہو کیونکہ یہاں کسی مفعول کو مقرر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ دو قسموں میں سے پہلی قسم اگرچہ وجودی ہے اور دوسری عدمی اور وجودی چیز مقدم ہوتی ہے مگر یہاں عدمی ہونے کے باوجود دوسری قسم کو اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ وہ اپنے کثرتِ وقوع کی وجہ سے زیادہ مہتم بالشان ہے۔

السکاکی ذکر فی بحث افادةِ اللامِ الاستغراقِ انّه اِذا کان المقامُ خطابیاً لا استدلالیاً کقوله علیه السلام المؤمنُ غِرٌ کریمٌ و المنافقُ خبٌ لئیمٌ حُمِلَ المعرَّفُ باللامِ مفرداً کان او جمعاً علیٰ الاستغراق بعلة ایهامِ انَ القصد الیٰ فردٍ دون اٰخرَ مع تحقُّق الحقیقةِ فیهما ترجیحٌ لاحد المتساویین علیٰ الاٰخرِ ثُمَّ ذکر فی بحث حذف المفعول انه قد یکون القصد الیٰ نفس الفعلِ لتنزیل المتعدی منزِلة اللازِم ذهاباً فی نحو فلانٌ یُعطی اِلی معنی یفعلُ الاعطاءِ ویوجدُ هذهِ الحقیقةِ ایهاماً للمبالغة بالطریقِ المذکورِ فی افادة اللامِ الاستغراقِ فجعل المصنف قوله بالطریق المذکورِ اشارةً الیٰ قوله ثُمَّ اِذا کان المقام خطابیاً لا استدلالیا حُمِلَ المعرَّف باللامِ علیٰ الاستغراقِ والیهِ اشار بقوله

ترجمہ: سکاکی نے لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ جب مقام خطابی ہو نہ کہ استدلالی جیسے آنحضورﷺ کا ارشاد مؤمن سادہ مزاج اور شریف ہوتا ہے اور منافق بخیل اور کمینہ ہوتا ہے تو معرف باللام کو مفرد ہو یا جمع استغراق پر محمول کیا جائے گا اس دلیل کی وجہ سے کہ ایک فرد کا ارادہ کرنا نہ کہ دوسرے کا باوجودیکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے احد المتساویین کو آخر پر ترجیح دینا ہے پھر سکاکی نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار کرنے کی بناء پر نفس فعل مقصود ہوتا ہے اس طور پر کہ فلاں یعطی

کے معنی ہیں کہ فلاں فعل اعطاء کرتا ہے اور یہ حقیقت پائی جاتی ہے مبالغہ کا وہم ڈالنے کیلئے اس طریقہ کی جہت سے جو لازم کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں مذکور ہو چکا ہے۔ پس مصنفؒ نے سکاکی کے قول بالطریق المذکور کو اسکے قول اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا حمل المعرف باللام علی الاستغراق کی طرف اشارہ قرار دیا ہے اور اسی کی طرف اپنے قول ثم الخ سے اشارہ کیا ہے۔

تشریح: السکاکی متن ہے شارح نے ذکر فعل ظاہر کر کے بتایا ہے کہ السکاکی ذکر فعل محذوف کا فاعل ہے فاضل مصنف نے السکاکی کہہ کر یہ بتایا ہے کہ متن کی اگلی عبارت ثم اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا افاد ذلک مع التعمیم دفعا للتحکم میں احقر نے جو یہ کہا ہے کہ مقام خطابی میں معرف باللام استغراق پر محمول ہوگا اور تعمیم وعموم کا فائدہ دیگا تو یہ سکاکی کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ شیخ عبدالقاہر کا مذہب یہ ہے کہ مقام خطابی میں معرف باللام استغراق پر محمول نہیں ہوتا اور عموم کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ وہاں صرف ثبوت فعل للفاعل مقصود ہوتا ہے۔ اب آپ یہ سمجھئے کہ یہاں سکاکی کی دو عبارتیں ذکر کی گئی ہیں ایک تو وہ جو انھوں نے لام تعریف کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کی ہے انہ اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا کقولہ علیہ السلام الخ دوم وہ جو انھوں نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کی ہے انہ قد یکون القصد الیٰ نفس الفعل الخ مقام خطابی وہ مقام کہلاتا ہے جہاں حصول حکم کے لئے مقدماتِ خطابیہ جو مفید ظن ہوتے ہیں کافی سمجھے جائیں جیسے محاورات میں واقع ہونے والے مقدمات مثلاً ایک شخص کہے کل من یمشی فی اللیل باسلاح فہو سارق ہر وہ شخص جو رات میں ہتھیار لے کر چلے وہ چور ہے۔ یہ قضیہ اور مقدمہ غیر یقینی اور مفید ظن ہے اور مقام استدلالی وہ مقام کہلاتا ہے جہاں حصول حکم کے لئے مقدمات قطعیہ کی ضرورت ہو کیونکہ ایسی جگہ یقین مقصود ہوتا ہے ظن مقصود نہیں ہوتا۔

حاصل یہ کہ مقام خطابی میں ظن مطلوب ہوتا ہے اور مقام استدلالی میں یقین مطلوب ہوتا ہے الغرض پہلی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ مقام جس میں معرف باللام لایا گیا ہے خطابی ہو استدلالی نہ ہو تو اس معرف باللام کو استغراق پر محمول کیا جائے گا معرف باللام خواہ مفرد ہو خواہ جمع ہو اگر مفرد ہے تو استغراق احاد ہوگا یعنی اس کے مدلول کا ہر ہر فرد مراد ہوگا اور اگر جمع ہے تو استغراق جموع ہوگا یعنی اس کے مدلول کی ہر ہر جماعت مراد ہوگی مفرد کی مثال آنحضورﷺ کا ارشاد ہے "المؤمن غر کریم و المنافق خب لئیم" غِر بکسر الغین بھولا بھالا، مکروفریب سے پاک، کریم، شریف جید الاخلاق، منافق، نفاق عملی کے ساتھ موصوف، خب بفتح الخاء دھوکے باز مُفْسِد، لئیم، کریم کی ضد۔ پس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرد مومن سادہ مزاج شریف الطبع ہے اور ہر فرد منافق مکار اور کمین ہے۔ آنحضورﷺ کا یہ ارشاد مومن کے بارے میں حسن ظن اور منافق کے بارے میں سوء ظن پر مبنی ہے اس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ کبھی اس کے خلاف بھی پایا جاتا ہے چنانچہ بعض مؤمن انتہائی مکار ہوتے ہیں۔ جمع کی مثال المومنون احق بالاحسان ہے یعنی مومنین کی ہر جماعت مستحق احسان ہے مقام خطابی میں معرف بلام کے استغراق پر محمول ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب متکلم نے ایک اسم کو لام حقیقت کے ساتھ معرفہ بنا کر ذکر کیا اور کسی معین فرد کے مراد لینے پر بظاہر کوئی قرینہ بھی قائم نہیں کیا تو گویا اس نے سامع کے دل میں یہ وہم ڈالا کہ اگر تو نے اس معرف باللام سے ایک فرد مراد لیا اور دوسرا فرد مراد نہیں لیا حالانکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے تو ایسی صورت میں بلا مرجح دو متساوی چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینا لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے پس اس بطلان سے بچنے کے لئے معرف باللام کو استغراق اور عموم پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔

الحاصل معرف باللام کو استغراق اور عموم پر محمول کرنے کی دلیل مذکورہ ترجیح ہے اور یہ ظنی ہے یعنی یہ دلیل (ترجیح) استغراق اور عموم کے ظن کا فائدہ دیتی ہے یقین کا نہیں کیونکہ یہ احتمال بہرحال موجود ہے کہ ایسا کوئی مخفی قرینہ ہو جو اس معرف باللام کو کسی معین فرد پر محمول کرنے

کا تقاضہ کرتا ہواس وجہ سے۔ سکاکی نے اس دلیل کو ابہام کے ساتھ تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے بعلة ایهام ۔ دوسری عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی بناء پر نفس فعل مقصود ہوتا ہے کسی چیز کے ساتھ اس کا تعلق مقصود نہیں ہوتا چنانچہ فلاں یعطی کے معنی ہیں کہ فلاں اعطاء کرتا ہے اور اس کی طرف سے حقیقت اعطاء پائی جاتی ہے اور اس سے متکلم کا مقصد سامع کے دل میں مبالغہ اور تعمیم کا وہم ڈالنا ہے اور دلیل وہی ہے جو اوپر کی عبارت میں لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کی گئی ہے کہ اعطاء کو اگر ایک چیز کے ساتھ متعلق کیا گیا اور دوسری چیز کے ساتھ متعلق نہیں کیا گیا حالانکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ باطل ہے پس اس ترجیح باطل سے بچنے کے لئے الاعطاء معرف باللام کو عموم اور استغراق پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنفؒ نے سکاکی کے قول بالطریق المذکور کو سکاکی کے قول اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا الخ کی طرف اشارہ قرار دیا ہے یعنی مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ سکاکی نے اپنے قول بالطریق المذکور سے اپنے قول اذا کان المقام خطابیا الخ کی طرف اشارہ کیا ہے اور اسی طریق مذکور کی طرف مصنف نے اپنے قول ثم اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا افاد ذلک مع التعمیم دفعاً للتحکم سے اشارہ کیا ہے یعنی سکاکی کے کلام میں جو بالطریق المذکور ہے اس سے مراد وہی ہے جس کا خلاصہ میں اپنی عبارت ثم اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا افاد ذلک مع التعمیم الخ میں ذکر کر رہا ہوں یعنی میں نے ثم سے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ سکاکی کی عبارت کا خلاصہ ہے بعینہ سکاکی کی عبارت نہیں ہے۔

(فوائد) یہ بات ذہن نشین رہے کہ سکاکی کی پہلی عبارت کا اس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے جو یہاں زیر بحث ہے اس کو تو صرف اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ دوسری عبارت مین مذکور بالطریق المذکور جو معرف بلام عہد ہے اس کا معہود بنایا جا سکے۔ جمیل احمد

ثُمَّ اَیْ بَعْدَ کونِ الغَرضِ ثبوتَ اصلِ الفعلِ وتنزیلِه منزلةَ اللازمِ من غیرِ اعتبارِ کنایةٍ اذا کان المقامُ خطابیا یکتفی فیه بمجردِ الظنِ لا استدلالیاً یُطْلَبُ فیه الیقینُ البُرهانی اَفَادَ المقامُ اَوْ الفعلِ ذٰلکَ ای کونَ الغرض ثُبوتَهُ لفاعلِه او نفیهُ عنه مطلقاً مع التعمیمِ فی اَفرادِ الفعلِ دفعاً للتحکُّمِ اللّازِمِ من حمْلِه علیٰ فردٍ دونَ اخرَ وتحقیقه اَنَّ معنیٰ یعْطِی حینئذٍ یفعلُ الاعطاءَ فالاعطاءُ المعرَّفُ بلامِ الحقیقة یحْمَلُ فی المقامِ الخطابی علی اسْتغْراقِ الاعطاءاتِ وشمولِها مبالغةً لئلاً یلزَمَ ترجیحُ احد المتساویینِ علیٰ الآخرِ۔

ترجمہ: پھر یعنی اس کے بعد کہ غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور کنایہ کا اعتبار کئے بغیر اس فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا ہو جب مقام خطابی ہو جس میں محض ظن کافی ہوتا ہے استدلالی نہ ہو جس میں یقین برہانی کو طلب کیا جاتا ہے تو مقام یا فعل اس کا فائدہ دیگا یعنی فاعل کے لئے فعل کے ثبوت کا یا فاعل سے فعل کی نفی کا مطلقاً افراد فعل میں تعمیم کے ساتھ اس تحکم کو دور کرنے کے لئے جو فعل کو ایک فرد پر نہ کہ دوسرے پر محمول کرنے سے لازم آتا ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ اس وقت یعطی کے معنی ہیں کہ وہ فعل اعطاء کرتا ہے پس الاعطاء معرف بلام حقیقت کو مقام خطابی میں مبالغۃ اعطاءات کے استغراق اور ان کے شمول پر محمول کیا جائے گا تاکہ احد المتساویین کو آخر پر ترجیح دینا لازم نہ آئے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے وہی بات ذکر کی ہے جو سکاکی کی پہلی عبارت یعنی لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث کے تحت تفصیل کے ساتھ گزر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور اس فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا ہو اور اس فعل منزل بمنزلۃ اللازم سے کنایۃً فعل متعدی بھی مراد نہ لیا گیا ہو تو اس کے بعد اگر مقام خطابی ہو یعنی وہ مقام جس میں فعل منزل بمنزلۃ اللازم

کنایہ کا اعتبار کئے بغیر لایا گیا ہے خطابی ہو یعنی اس میں محض ظن کافی ہو جاتا ہے استدلالی نہ ہو یعنی اس میں اسے یقین کی ضرورت نہ ہو جو برہان سے حاصل ہوتا ہے تو ایسی صورت میں مقام اور فعل افرادِ فعل میں تعمیم کے ساتھ ساتھ مطلقاً ثبوت فعل للفاعل یا نفی عن الفاعل کا فائدہ دیگا کیونکہ اگر اس فعل معرف کو ایک فرد پر محمول کیا گیا اور دوسرے پر محمول نہ کیا گیا تو تحکم یعنی ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی پس تحکم کو دور کرنے کے لئے تعمیم اور استغراق پر محمول کرنا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی تحقیق یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا فلان یعطی تو اس کے معنی ہیں یفعل الاعطاء۔ پس اعطاء جو معرف بلام حقیقت ہے اس کو مقام خطابی میں اعطاءات کے استغراق اور ان کے عموم پر محمول کیا جائے گا اس طور پر کہ تمام افراد کے ضمن میں حقیقتِ اعطاء مراد لی جائے گی اور اس کا مقصد فعل اعطاء میں مبالغہ پیدا کرنا ہوگا اور ایسا اس لئے کیا جائے گا تا کہ دو متساوی چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر بلا مرجح ترجیح دینا لازم نہ آئے۔

(فوائد) شارح کی عبارت المقام او الفعل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کلمہ او کی وجہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غرض مذکور یعنی ثبوت فعل للفاعل مطلقاً اور تعمیم دونوں کا افادہ کرنے میں مقام اور فعل دونوں میں سے ہر ایک مستقل ہے یعنی مقام خطابی بھی دونوں باتوں کا فائدہ دیتا ہے اور فعل مذکور بھی دونوں باتوں کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مقام خطابی صرف تعمیم کا فائدہ دیتا ہے غرض مذکور کا فائدہ نہیں دیتا اور فعل مذکور صرف غرض مذکور کا یعنی ثبوت فعل للفاعل یا نفی فعل عن الفاعل مطلقاً کا فائدہ دیتا ہے تعمیم کا فائدہ نہیں دیتا اور جب ایسا ہے تو دونوں باتوں کا افادہ کرنے میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو مستقل قرار دینا کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت میں کلمہ او، واو کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ مقام اور فعل دونوں دو باتوں کا فائدہ دیتے ہیں یعنی ایک فائدہ دیتا ہے غرض مذکور کا اور ایک فائدہ دیتا ہے تعمیم کا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

لا يقـال افادةُ التَّعميم ينافى كونَ الغرضِ الثبوتِ و النفىَ مطلقاً اىْ من غيرِ اعتبارِ عمومٍ و لا خصوصٍ لانّا نقول لانسلم ذلک فانَّ عدمَ كونِ الشئِ معتبراً فى الغرضِ لا يستلزِم عدمَ كونهِ مفاداً من الكلامِ فالتعميم مفادٌ غيرُ مقصودٍ و لبعهم فى هذا المقامِ تخييلاتٌ فاسدة لا طائل تحتها فلمْ نتعرَّضْ لها۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ افادۂ تعمیم اس بات کے منافی ہے کہ غرض مطلقاً ثبوت اور نفی ہے یعنی عموم اور خصوص کا اعتبار کئے بغیر اسلئے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ غرض میں شے کا معتبر نہ ہونا اسکے کلام سے مستفاد نہ ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ پس تعمیم مستفاد ہے غیر مقصود ہے اس مقام میں بعض لوگوں کے فاسد خیالات میں جنکے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے پس ہم انکے درپے نہیں ہوئے۔

تشریح: اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب بیان کر رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے سابق میں کہا ہے کہ فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی غرض یہ ہے کہ فاعل کے لئے مطلقاً فعل کا ثبوت ہو یا فاعل سے مطلقاً فعل کی نفی ہو اور مطلقاً کی تفسیر یہ ہے کہ فعل میں نہ عموم معتبر ہو اور نہ خصوص معتبر ہو پس اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ فعل منزل بمنزلۃ اللازم میں عموم مقصود نہیں ہوتا ہے اور نہ خصوص معتبر ہو پس اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ فعل منزل بمنزلۃ اللازم میں عموم مقصود نہیں ہوتا ہے اور یہاں آپ نے فرمایا ہے کہ مقام خطابی میں فعل منزل بمنزلۃ اللازم تعمیم کا فائدہ دیتا ہے اور ان دونوں میں کھلی ہوئی منافات ہے یعنی فعل منزل بمنزلۃ اللازم کا مفید تعمیم ہونا غرض مذکور یعنی ثبوت اور نفی مطلق کے منافی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ منافات تسلیم نہیں ہے کیونکہ غرض میں کسی شے کا معتبر نہ ہونا یعنی فعل منزل بمنزلۃ اللازم میں عموم اور تعمیم کا معتبر اور مقصود نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ تعمیم کلام سے مستفاد بھی نہ ہو یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ فعل منزل بمنزلۃ اللازم مفید تعمیم تو ہے مگر وہ تعمیم مقصود نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر

لوگوں نے بہت سے خیالات پیش کئے ہیں مگر وہ سب غلط ہیں ان کے بیان کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسی وجہ سے ہم نے ان سے تعرض نہیں کیا ہے صحیح بات وہ ہی ہے جس کو مصنف نے بیان کیا ہے اور میں نے اس کی تحقیق کی ہے۔

والاوّلَ وهو انْ يجعَلَ الفعلَ مطلقاً كنايةً عنهُ متعلقاً بمفعولٍ مخصوصٍ كقولِ البحتريُ في المعتز بالله تعريضاً بالمستعينِ بالله شعر شجو حسَّادِهِ و غيظُ عداه. : انْ يرىٰ مبصرٌ ويسمع واعٍ . ایُ ان يكون ذو رؤيةٍ وذو سمعٍ فيدرِكَ بالبصرِ محاسنهُ وبالسَّمْعِ اخبارَه الظَّاهرةَ الدالةَ علىٰ استحقاقهِ الامامةَ دونَ غيرِه فلا يجدُوا نصبٌ عطفاً علىٰ يدرِكَ المنصوبِ ایُ فلا يجدُ اعداؤه وَ حسَّادُه الذين يتمنونَ الامامةَ اِلىٰ منازعتهِ الامامةَ سبيلاً فالحاصل انه نُزِّلَ يرىٰ ويسْمَعُ منزلةَ اللازمِ ایُ من يصْدر عنه السماعُ والرُّؤيَةُ من غيرِ تعلقٍ بمفعولٍ مخصوصٍ ثمَّ جعلهما كنايتين عن الروية والسماع المتعلقين بمفعولٍ مخصوصٍ وهو محاسنه و اخباره بادعاءِ الملازمةِ بين مطلق الرُّؤيَةِ ورؤيةِ آثارِهِ و محاسنِهِ و كذا بين مطلق السماعِ وسماعِ اخباره للدَّلالة علىٰ انَّ آثارَه واخباره قد بلغتْ من الكثرةِ والاشهارِ الىٰ حيثُ يمتنع خِفَاؤُها فيبصرها كلُ راءٍ ويسْمعُها كل واعٍ بلْ لا يبصر الرَّائى اِلا تلكَ الآثارَ ولا يسمع الواعىُ اِلا تلكَ الاخبار فذكر الملزومَ واراد اللازمَ علىٰ ما هو طريقُ الكنايةِ ففي تركِ المفعولِ والاغراضِ عنه اشعار بانَّ فضائله قد بلغت من الظهورِ والكثرةِ اِلى حيث يكفي فيها مجرد ان يكون ذو سمعٍ و ذو بصرٍ حتى يعلم انه المُتفرِّدُ بالفضائلِ ولا يخفىٰ انه يفوتُ هذا المعنىٰ عندَ ذكرِ المفعولِ اوُ تقديرِهِ۔

ترجمہ: اوراول اور وہ یہ ہے کہ فعل کو مطلق ہونے کی حالت میں کنایہ قرار دیا جائے اس فعل سے جو کسی مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو جیسے مستعین باللہ پر تعریض کرتے ہوئے معتز باللہ کی مدح میں بحتری کا قول ۔ اس کے حاسدوں کا غم اور اس کے دشمنوں کا غصہ یہ ہے کہ دیکھنے والا دیکھتا ہے اور سن کر یاد رکھنے والا سنتا ہے یعنی صاحب رویت اور صاحب سمع موجود ہوتا ہے پس اپنی آنکھوں سے اس کے محاسن دیکھتا ہے اور اپنے کانوں سے اس کے وہ اوصاف سنتا ہے جو ظاہر ہیں (اور) اس پر دال ہیں کہ مستحق امامت وہی ہے نہ کہ اس کے علاوہ ۔ فلایجدوا ، یدرک منصوب پر معطوف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یعنی اس کے دشمن اور وہ حاسد جو منصب امامت کی آرزو کرتے ہیں امامت کے سلسلے میں ممدوح کے ساتھ جھگڑا کرنے کی راہ نہیں پائیں گے پس حاصل یہ ہے کہ یریٰ اور یسمع کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے یعنی وہ شخص جس سے رویت اور سماع صادر ہو، مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کے بغیر، پھر شاعر نے ان دونوں کو اس رویت اور سماع سے کنایہ قرار دیا جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ ممدوح کے محاسن اور اوصاف ہیں مطلق رویت اور ممدوح کے محاسن اور آثار کی رویت کے درمیان لزوم کا دعویٰ کرنے کے ساتھ اسی طرح مطلق سماع اور ممدوح کے اوصاف کے سماع کے درمیان (لزوم کا دعویٰ کرنے کے ساتھ) اس بات پر دلالت کرنے کے لئے کہ اس کے اوصاف اور محاسن کثرت اور شہرت کی اس حد کو پہونچ چکے کہ ان کا چھپا رہنا محال ہے پس ہر دیکھنے والا ان کو دیکھتا ہے اور ہر سننے والا ان کو سنتا ہے بلکہ دیکھنے والا صرف ان محاسن کو دیکھتا ہے اور سننے والا صرف ان اوصاف کو سنتا ہے پس شاعر نے ملزوم ذکر کیا اور لازم کا ارادہ کیا ہے جو کنایہ کا طریقہ ہے پس مفعول کے ترک میں اور اس سے اعراض کرنے میں اس بات کی خبر دینا ہے کہ ممدوح کے فضائل ظہور اور کثرت کی اس حد تک پہونچ گئے ہیں کہ ان کے بارے میں صرف اتنا کافی ہے کہ (دنیا میں) دیکھنے والا اور سننے والا موجود ہو یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ فضائل میں منفرد ہے (بے مثال) ہے اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ معنی مفعول کے ذکر کرنے

یا اس کو مقدر ماننے کے وقت فوت ہو جاتے ہیں۔
تشریح: سابق میں فعل منزل بمنزلۃ اللازم کی دوقسمیں بیان کی گئی تھیں ایک تو یہ کہ وہ فعل جس میں عموم یا خصوص کا اعتبار نہ ہو اور نہ ہی مفعول کے ساتھ اس کے تعلق کا اعتبار ہو اس کو اس فعل سے کنایہ قرار دیا جائے جو ایسے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو جس پر قرینہ دلالت کرتا ہے یعنی فعل مطلق بول کر فعل مقید مراد لیا جائے دوم یہ کہ اس فعل مطلق کو فعل مقید سے کنایہ قرار نہ دیا جائے۔ دوسری قسم کی مثال تو آیت قل ہل یستوی الذین الخ میں بیان کی جا چکی ہے رہی پہلی قسم جس میں فعل مطلق کو فعل مقید یعنی اس فعل سے کنایہ قرار دیا جاتا ہے جو فعل مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو تو اس کی مثال کے لئے فاضل مصنف نے بحتری کا وہ شعر پیش کیا ہے جس میں معتز باللہ کی مدح کی گئی ہے اور اس کے بھائی مستعین باللہ پر چوٹ کی گئی ہے۔ بحتری جس کی کنیت ابوعبادہ ہے دولت عباسیہ کے مشہور شعراء میں سے ایک ہے معتز باللہ اور مستعین باللہ دونوں بھائی ہیں اور متوکل علی اللہ کے بیٹے ہیں۔ معتز باللہ ان خلفاء عباسیہ میں سے ایک ہیں جن کا دار الخلافہ بغداد رہا ہے اور مستعین باللہ امامت اور خلافت کے سلسلہ میں اپنے بھائی معتز باللہ سے جھگڑتے رہتے تھے پس بحتری نے معتز باللہ کی مدح میں اور مستعین باللہ پر چوٹ کرتے ہوئے یہ شعر کہا

شجو حسّاده وغیظ عداه ان یری مبصر و یسمع داعٍ

اس شعر میں حسّاد اور اداء سے مراد مستعین باللہ اور اسی طرح کے لوگ ہیں اور شعر کا مطلب یہ ہے کہ ممدوح کے حاسدوں اور دشمنوں کے غم وغصہ کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ دنیا میں کوئی دیکھنے والا اور سننے والا پایا جائے کیونکہ اس صورت میں رویت اور سماعت صرف ممدوح کے ان محاسن اور فضائل پر واقع ہوگی جو اس پر دلالت کرتے ہیں کہ امامت اور خلافت کا مستحق صرف میرا ممدوح ہے اس کے علاوہ کوئی نہیں اور چونکہ خلافت اور امامت کا استحقاق ثابت کرنے والے محاسن وفضائل دوسرے حضرات میں مفقود ہیں اس لئے وہ خلافت کے مستحق نہ ہوں گے اور ان کے لئے میرے ممدوح سے امامت کے سلسلے میں جھگڑا کرنے کی کوئی راہ نہ ہوگی بلکہ وہ میرے ممدوح کو دیکھ دیکھ کر کڑھتے رہیں گے۔ ایسے ہی لوگوں کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے "موتوا بغیضکم" اپنے غصہ میں بھُن بھُن کر مر جاؤ۔
شارح فرماتے ہیں کہ شعر میں یریٰ اور یسمع فعل متعدی ہیں مگر شاعر نے اولاً تو ان دونوں کو ایسے فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا ہے جس کا مفعول مخصوص کے ساتھ کوئی تعلق نہیں یعنی وہ شخص مراد لیا ہے جس سے صرف رویت اور سماعت کا صدور ہو سکے پھر اس کے بعد ان دونوں کو اس رویت اور سماعت سے کنایہ قرار دیا ہے جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ مفعول ممدوح کے محاسن اور اس کے اخبار واوصاف ہیں یعنی رویت کا مفعول محاسن ہے اور سامع کا مفعول اخبار واوصاف ہیں۔ الحاصل شعر میں رویت مطلق اور سامع مطلق (وہ رویت اور وہ سامع جس کا مفعول کے ساتھ تعلق نہیں ہے) بول کر کنایۃً رویت مقید اور سامع مقید یعنی وہ رویت اور وہ سامع مراد لیا گیا ہے جس کا مفعول کے ساتھ تعلق ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنفؒ کے مذہب کے مطابق کنایہ کہتے ہیں ملزوم بول کر لازم مراد لینا اور رویت مطلق اور رویت مقید کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے اسی طرح سامع مطلق اور سامع مقید کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے اور جب ان دونوں کے درمیان لزوم نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ایک ملزوم اور دوسرا لازم نہیں ہوگا اور جب یہاں ملزوم اور لازم نہیں پائے گئے تو ملزوم بول کر لازم مراد لینا بھی متحقق نہ ہوگا اور جب ملزوم بول کر لازم مراد لینا متحقق نہیں ہوا تو کنایہ بھی متحقق نہیں ہوگا اور جب یہاں کنایہ کا تحقق نہیں ہوا تو شارح کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ شاعر نے مطلق رویت اور مطلق سامع کو رویت مقید اور سامع مقید یعنی اس رویت اور اس سامع سے کنایہ قرار دیا ہے جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں بـادعـاء المـلازمـة سے شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان واقع میں

اگر چہ لزوم نہیں ہے یعنی واقع میں مطلق رویت کے لئے ممدوح کے محاسن کی رویت اور مطلق سماع کے لئے ممدوح کے اوصاف واخبار کا سماع اگر چہ لازم نہیں ہے لیکن شاعر جو متکلم ہے اس نے ادعائی طور پر ان دونوں کے درمیان لزوم فرض کیا ہے گویا شاعر نے یہ کہا ہے کہ جس شخص میں مطلق رویت موجود ہوگی یعنی مطلقاً دیکھنے کی صلاحیت ہوگی وہ میرے ممدوح کے محاسن کو لازمی طور پر دیکھے گا ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی بینا ہو اور میرے ممدوح کے محاسن کو نہ دیکھے اسی طرح جس شخص میں مطلق سماع موجود ہوگا یعنی محض سننے کی صلاحیت موجود ہوگی وہ میرے ممدوح کے اوصاف واخبار کو ضرور سنے گا۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک شخص سننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور میرے ممدوح کے اوصاف واخبار کو نہ سنے اور جب ایسا ہے تو کنایہ متحقق ہو جائے گا۔

للدلالة علی ان آثارہ الخ شارح نے ایک دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اولاً مطلق فعل کا اعتبار کرنے اور پھر فعل مقید بمفعول سے کنایہ قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔ شروع ہی سے مفعول مخصوص کی صراحت کردی جاتی یعنی اس کی کیا ضرورت ہے کہ اولاً فعل متعدی کو اس فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا جس کا مفعول کے ساتھ تعلق معتبر نہیں ہے اور پھر اس کو اس فعل متعدی سے کنایہ قرار دیا گیا جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہے شروع ہی میں مخصوص کی صراحت کرنے میں کیا قباحت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر ممدوح کے محاسن واوصاف میں مبالغہ کرنا چاہتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ ممدوح کے محاسن واوصاف اس قدر کثیر اور مشہور ہوگئے کہ اب ان کا مطلق رائی اور مطلق سامع پر چھپا رہنا محال ہے اگر کسی میں دیکھنے کی صلاحیت ہوگی تو اس کے محاسن کو ضرور دیکھے گا اور اگر سننے کی صلاحیت ہوگی تو اس کے اوصاف واخبار کو ضرور سنے گا بلکہ میں اور بڑھ کر کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص بینا ہوگا تو وہ صرف میرے ممدوح کے محاسن کو دیکھے گا۔ دوسروں کے محاسن کو نہیں دیکھے گا اور اگر شنوا ہوگا تو وہ صرف میرے ممدوح کے اوصاف واخبار کو سنے گا دوسروں کے اوصاف واخبار کو نہیں سنے گا پس شاعر نے ملزوم (مطلق رویت و مطلق سماع) بول کر لازم (ممدوح کے محاسن کی رویت اور اس کے اوصاف کا سماع) مراد لیا جیسا کہ کنایہ کا طریقہ ہے اور الکنایة ابلغ من التصریح کے قاعدہ کے تحت مبالغہ چونکہ کنایہ ہی کی صورت میں متحقق ہوسکتا ہے اس لئے شاعر نے کنایہ کا ارتکاب کیا اور شروع ہی سے مفعول مخصوص کا ذکر نہیں کیا الحاصل شاعر کا لفظوں میں مفعول کو ذکر نہ کرنا اور نیت میں اس سے اعراض کرنا اس بات کی خبر دینا ہے کہ میرے ممدوح کے فضائل ظہور اور کثرت کی اس حد کو پہنچ چکے ہیں کہ ان کو دیکھنے اور سننے کے لئے اتنا کافی ہے کہ کوئی شخص دنیا میں دیکھنے اور سننے کی صلاحیت رکھتا ہو تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ فضائل میں یگانہ اور یکتا ہے اور جب وہ فضائل میں یگانہ اور یکتا ہے تو امامت وخلافت کا مستحق بھی وہی ہوگا اس کے علاوہ نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اگر یریٰ اور یسمع کے مفعول کو ذکر کیا جاتا یا مقدر مان لیا جاتا تو مبالغہ کا یہ نکتہ پیدا نہ ہوتا پس مبالغہ کے اس نکتہ کو پیدا کرنے کے لئے مذکورہ تفصیل اختیار کی گئی ہے۔ اسی کے ہم معنی اردو میں بھی ایک شعر ہے

تیرے حاسد کا سا سودا تو نہ دیکھا نہ سنا چاہتا ہے کوئی عالم میں نہ دیکھے نہ سنے

شارح کی عبارت بل لا یبصر الرائی الا تلک الآثار پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اتنی بات تو صحیح ہے کہ ہر دیکھنے والا ممدوح کے محاسن کو ضرور دیکھے گا اور ہر سننے والا ممدوح کے اوصاف کو ضرور سنے گا مگر اس سے یہ کہاں آتا ہے کہ ممدوح کے علاوہ کے محاسن اور اوصاف کو نہ دیکھے اور نہ سنے حالانکہ شارح کے بیان کردہ حصر سے یہ بات ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر کا یہ شعر مقام مدح میں ہے اور وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ امامت کا مستحق صرف میرا ممدوح ہے اس کے علاوہ کوئی نہیں اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ ممدوح میں بعض فضائل ایسے پائے جائیں جو دوسروں میں موجود نہ ہوں تو اب چونکہ ممدوح کے علاوہ دوسروں میں وہ فضائل موجود ہی نہیں اس لئے دیکھنے والا اور سننے والا ممدوح

ہی کے محاسن واوصاف کو دیکھے گا اور سنے گا دوسروں کے محاسن واوصاف کو نہ دیکھے گا اور نہ سنے گا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَاِلّا ای وان لم یکن الغرضُ عندَ عدمِ ذکرِ المفعولِ مع الفعلِ المتعدی المسندِ اِلیٰ فاعلہ اثباتہ لفاعلہ او نفیُہ عنہ مطلقاً بلْ قصَدَ تعلُّقَہ بمفعولٍ غیرِ مذکورٍ وَجبَ التقدیر بحسبِ القرائنِ الدالَّۃِ علیٰ تعیینِ المفعولِ اِنْ عاما فعامٌ واِنْ خاصّا فخاص ولما وجبَ التقدیر تعینَ انہ مرادٌ ومحذوفٌ من اللفظِ لغرضٍ فاشارَ اِلیٰ تفصیلِ الغرض بقولہٖ۔

ترجمہ: اور اگر اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف منسوب ہے مفعول مذکور نہ ہونے کے وقت مطلقاً فعل کو اس کے فاعل کے لئے ثابت کرنا یا فعل کی اس کے فاعل سے نفی کرنا مقصود نہ ہو بلکہ مفعول غیر مذکور کے ساتھ اس کے تعلق کا ارادہ کیا گیا ہو تو مفعول کو مقدر ماننا واجب ہے ان قرائن کے مطابق جو مفعول کی تعیین پر دال ہوں اگر عام ہے تو عام اور اگر خاص ہے تو خاص اور جب مقدر ماننا ضروری ہو گیا تو یہ بات متعین ہو گئی کہ یہ مراد ہے اور لفظوں سے کسی غرض کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے پس مصنفؒ نے اپنے قول سے غرض کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تشریح: فعل متعدی کے ساتھ مفعول کے مذکور نہ ہونے کی صورت میں جن دو قسموں کا ذکر کیا گیا تھا ان میں سے دوسری قسم کا بیان یہاں کیا گیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر فعل متعدی کے ساتھ مفعول مذکور نہ ہو اور متکلم کا مقصد یہ بھی نہ ہو کہ فعل کو مطلقاً فاعل کے لئے ثابت کیا جائے یا فعل کی فاعل سے نفی کی جائے بلکہ مفعول مخصوص جو لفظوں میں غیر مذکور ہے کے ساتھ اس فعل کا تعلق مقصود ہو تو ایسی صورت میں مفعول کا مقدر ماننا ضروری ہو گا پس مفعول کی تعیین پر جیسا قرینہ ہو گا ویسا ہی مفعول مقدر ہو گا اگر قرینہ مدلول عام پر دلالت کرے گا تو اس پر دلالت کرنے کے لئے لفظ عام مقدر ہو گا جیسے "واللّٰہ یدعوا الی دار السلام" یعنی واللہ یدعوا کل احد الی دار السلام، اور اگر قرینہ مدلول خاص پر دلالت کرے گا تو اس پر دلالت کرنے کے لئے لفظ خاص مقدر ہو گا جیسے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول "ما رأیت منہ و ما رایٔ منی" یعنی ما رایت فرجا منہ و ما رایٔ فرجا منی، نہ میں نے اللہ کے رسول کی شرم گاہ دیکھی اور نہ ہی آپ نے میری شرمگاہ دیکھی اور جب مفعول کا مقدر ماننا ضروری ہو گیا تو یہ بات متعین ہو گئی کہ یہ مفعول مراد ہے اور کسی غرض کی وجہ سے اس کو لفظوں سے حذف کر دیا گیا کیونکہ محذوف اس کے بعد کہ اس پر قرینہ دال ہے باب بلاغت میں اس غرض اور نکتہ کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے حذف کا موجب ہوتا ہے۔ پس فاضل مصنف نے اپنے اگلے قول سے اسی غرض اور نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ثُمَّ الحذف اِمَّا للبیانِ بعدَ الابہامِ کما فی الفعلِ المشیَّۃِ والارادۃِ و نحوِھما اِذا وقعَ شرطاً فانَّ الجوابَ یدلُّ علیہِ ویبینہ لکنہ انما یحذف ما لم یکن یغلُقہ بہ ای تعلُّق فعلِ المشیَّۃِ بالمفعولِ غریباً نحوُ فلو شآءَ لھدلکم اجمعینَ ای لو شآءَ ھدَایتکم لھدٰلکم اجمعینَ فانہ لما قیلَ لو شآءَ عَلِمَ السَّامعُ انَّ ھُناکَ شیئاً عُلِّقَتِ المشیَّۃُ علیہِ لکنہ مبھم فاذا جیْ بجوابِ الشرطِ صارَ مبیناً وھذا اوقعَ فی النفسِ بخلافِ ما اِذا کانَ تعلقُ فعلِ المشیۃِ غریباً فانہ لا یحذَف حینئذٍ کما فی قولہٖ شعرٌ ولو شئتَ انْ ابْکیَ دماً لبکَیْتہ علیہِ ولکن ساحۃَ الصَّبر اوسعُ فان تعلق فعلِ المشِیۃِ ببکاءِ الدمِ غریبٌ فذکرہُ لیتقرَّرَ فی النفس السَّامعِ فیأنَسُ بہ السامعُ۔

ترجمہ: پھر حذف مفعول یا تو بیان بعد الابہام کیلئے ہوتا ہے جیسے فعل مشیت اور ارادہ وغیرہ میں جب وہ شرط واقع ہو اس لئے کہ جواب شرط اس پر دلالت کرتا ہے اور اسکو واضح کرتا ہے لیکن اس وقت حذف کیا جائے گا جب فعل مشیت کا تعلق مفعول کیساتھ نادر نہ ہو جیسے اگر

وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا یعنی اگر تمہاری ہدایت چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا کیونکہ جب لو شاء کہا گیا تو سامع کو معلوم ہو گیا کہ یہاں کوئی چیز ہے جس پر مشیت کو معلق کیا گیا ہے لیکن وہ مبہم ہے پس جب جواب شرط لایا گیا تو واضح ہو گیا اور یہ اوقع فی النفس ہے برخلاف اس کے جبکہ فعل مشیت کا تعلق نادر ہو کیونکہ اس وقت اس کو حذف نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اس کے قول میں ہے۔ اگر میں اس پر خون رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان وسیع تر ہے کیونکہ بکاء دم کیساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر ہے پس شاعر نے اسکو ذکر کیا ہے تاکہ وہ سامع کے دل میں جم جائے اور سامع اسکے ساتھ مانوس ہو جائے۔

تشریح: جس صورت میں مفعولِ محذوف کا مقدر ماننا ضروری ہے اس صورت میں حذف مفعول کیلئے دو شرطیں ہیں (۱) ایسے قرینے کا پایا جانا جو اس محذوف کی تعیین پر دلالت کرتا ہو (۲) اس غرض اور نکتہ کا موجود ہونا جو حذفِ مفعول کا موجب ہو۔ مصنفؒ نے شرط اول کو تو گذشتہ سطروں میں بیان کر دیا ہے اب یہاں سے شرط ثانی کی تفصیل ذکر کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مفعول کو کبھی بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے یعنی مفعول کو پہلے مخفی رکھا جاتا ہے اسکے بعد ظاہر کر دیا جاتا ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ مفعول سامع کے دل و دماغ میں اتر جائے اور راسخ ہو جائے کیونکہ اخفاء کے بعد اظہار ایسا ہوگا گویا اس کا حصول طلب کے بعد ہوا ہے اور طلب کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس سے زیادہ اوقع اور عزیز تر ہوتی ہے جو بلا طلب اور بلا مشقت حاصل ہوئی ہو جیسے فعل مشیت اور فعل ارادہ وغیرہ کے مفعول کو اسی غرض کے لئے حذف کر دیا جاتا ہے لیکن یہ خیال رہے کہ ان دونوں اور ان جیسے افعال کا مفعول اس وقت حذف کیا جائے گا جب یہ افعال ترکیب میں شرط واقع ہوں کیونکہ اس صورت میں جواب شرط، مفعول محذوف پر دلالت کرنے کی وجہ سے حذفِ مفعول پر قرینہ ہوگا اور واضح طور سے مفعول پر مشتمل ہونے کی وجہ سے حذفِ مفعول بیان بعد الابہام کیلئے ہوگا یہ دھیان رہے کہ مشیت وغیرہ افعال کے شرط واقع ہونے کی شرط اغلبی ہے کیونکہ کبھی مشیت کا مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے محذوف ہوتا ہے مگر فعل مشیت شرط واقع نہیں ہوتا جیسے تو یوں کہے **بمشية الله تهتدون** کیونکہ اسکی تقدیری عبارت ہے **بمشية الله هدايتكم تهتدون**۔

یہ بھی ذہن نشین رہے کہ فعل مشیت وغیرہ کا مفعول اس وقت حذف کیا جائے گا جبکہ فعل مشیت وغیرہ کا مفعول کے ساتھ تعلق نادر نہ ہو مثلاً باری تعالیٰ کے قول فلوشاء لهداكم اجمعين میں شاء فعل کا مفعول (ہدایت) محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے **لو شاء هدايتكم لهدكم اجمعين** اگر وہ تمہاری ہدایت چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا یہاں شاء کے مفعول محذوف پر جواب شرط یعنی لهداكم قرینہ ہے اور ہدایت کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر بھی نہیں ہے اور بیان بعد الابہام بھی ہے اس طور پر کہ جب شاء کہا گیا تو سامع کو یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں ایسی کوئی چیز ضرور ہے جس کیساتھ مشیتِ باری متعلق ہے مگر وہ چیز مبہم ہے معلوم نہیں کیا ہے پس جب جواب شرط لهداكم ذکر کیا تو وہ ابہام اور اخفاء دور ہو گیا اور یہ واضح ہو گیا کہ مفعول محذوف ہدایت ہے اور یہ انداز بیان بلاشبہ اوقع فی النفس ہے جیسا کہ خادم نے پہلے بیان کیا ہے۔ اردو میں جیسے ''گدا کو چاہے تو اک دم بادشاہ کر دے'' یہاں چاہے فعل کا مفعول یعنی بادشاہ کرنا محذوف ہے اس کے برخلاف اگر مفعول کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر ہو تو اس وقت مفعول کو حذف نہیں کیا جائیگا جیسا کہ ابوالہندم خزاعی نے اپنے لختِ جگر ہندام کے مرثیہ میں کہا ہے

ولو شئت ان ابكى دما لبكيته   عليه ولكن ساحة الصبر اوسع

اگر میں اس پر خون کے آنسو رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان بہت وسیع ہے یعنی حزن و ملال تو اس بات کا مقتضی ہے کہ میں ہندام کے مرنے پر خون کے آنسو بہاؤں لیکن صبر نے میری مدد کی حتی کہ میں نے بکاء دم کو ترک کر دیا ملاحظہ فرمائیے اس شعر میں مفعول (بکاء دم) کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق چونکہ نادر ہے اس لئے شاعر نے مفعول کو حذف نہیں کیا بلکہ ذکر کر دیا اگرچہ جواب شرط اس پر دلالت کرتا ہے اس

صورت میں مفعول چونکہ دو مرتبہ مذکور ہو گیا ایک مرتبہ شرط میں اور دوسری مرتبہ جوابِ شرط میں اس لئے مفعول سامع کے دل میں راسخ ہو جائے گا اور سامع اس سے مانوس ہو جائے گا اس کے برخلاف اگر مفعول اولا حذف کر دیا جاتا اور پھر ایک مرتبہ ذکر کیا جاتا تو سامع کا دل اس سے مانوس نہ ہوتا۔

وَامَّا قولہ فلم یبقِ منی الشوقُ غیرَ تفکُّرِی.:. فلو شئتُ اِنْ ابْکی بکیتُ تفکُّرا.:. فلیس منہُ ای مما تُرِکَ فیہِ حذْفُ مفعولِ المشیتِ بناءً علیٰ غرابۃِ تعلقھا بہٖ علی ما ذھب الیہ صدرُ الافاضل فی ضرام السقط من انَّ المرادَ لو شئت ان ابکیٰ تفکرا بکیت تفکرا فلم یحذف مفعول المشیتہِ ولم یُقل لو شئتُ بکیتُ تفکرا لانَّ تعلق المشیۃِ ببکاءِ التفکرِ غریبٌ کتعلقھا ببُکاءِ الدَّمِ وانما لم یکنْ من ھذا القبیلِ لانَّ المرا بالاولِ البکاء الحقیقیُّ لا البکاءُ الفِکْرِی لانہ لم یُرِدُ ان یقولَ لو شئتُ اَنْ اَبْکیٰ تفکُّراً بکیتُ تفکراً بل ارادَ ان یقولَ اَفْنانی النحولُ فلم یبقِ منی غیرَ خواطِرِ تحول فی حتی لو شئت البکاءَ فمریتُ جفونی وعصرتُ عینیَّ لیسیل منھا دمعٌ لم اجدہ وخرج منھیا بدل الدمع التفکر والبکاءَ الذی ارادَ ایقاعَ المشیۃِ علیہِ بکاءٌ مطلقٌ مبھم غیرُ معدیٍ اِلی التفکر البتَّۃَ والبکاء الثانی مقید معدی الی التفکر فلا یصح تفسیراً للاول وبیاناً لہ کما اِذا قلتَ لو شئتَ ان تعطی درھماً اعطیتَ درھمینِ کذا فی دلائلِ الاعجاز ومما نشأ فی ھذا المقامِ من سوءِ الفھمِ وقلۃ التدبرِ ما قیلَ ان الکلامَ فی مفعول ابکیٰ والمراد انَّ البیتَ لیس من قبیلِ ما حُذِفَ فیہِ المفعول للبیانِ بعدَ الابھام بل انما حذف لغرَضٍ اٰخرَ۔

ترجمہ: اور بہرحال اس کا قول پس شوق نے مجھ میں تفکر کے سواء کچھ باقی نہیں چھوڑا اگر میں رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں۔ پس یہ اس سے نہیں ہے یعنی اس سے نہیں جس میں مشیت کے حذفِ مفعول کو اس بناء پر ترک کر دیا گیا ہو کہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے جیسا کہ صدر الافاضل اپنی کتاب ضرام السقط میں اس کی طرف گئے ہیں یعنی شاعر کی مراد یہ ہے کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں۔ پس مشیت کا مفعول حذف نہیں کیا اور لو شئت بکیت تفکرا نہیں کہا اس لئے کہ مشیت کا تعلق بکاء تفکر کے ساتھ نادر ہے جیسا کہ بکاء دم کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور یہ اس قبیل سے اس لئے نہیں کہ اول سے بکاء حقیقی مراد ہے نہ بکاء فکری کیونکہ شاعر نے یہ کہنے کا ارادہ نہیں کیا کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں بلکہ یہ کہنے کا ارادہ کیا ہے کہ مجھے لاغری نے فنا کر دیا ہے پس مجھ میں سوائے جولانی خیالات کے کوئی چیز باقی نہیں رہی حتی کہ اگر میں رونا چاہوں اور اپنی پلکیں ملوں اور اپنی آنکھوں کو نچوڑوں تاکہ ان سے آنسو بہیں تو میں یہ بھی نہیں پاتا ہوں اور ان سے آنسو کے بدلے تفکرات نکلتے ہیں۔ پس وہ بکاء جس پر شاعر نے مشیت واقع کرنے کا ارادہ کیا ہے بکاء مطلق مبہم ہے جو تفکر کی طرف بالکل متعدی نہیں ہے اور بکاء ثانی مقید ہے تفکر کی طرف متعدی ہے لہذا اس کو اول کی تفسیر اور اس کا بیان قرار دینا صحیح نہیں ہے جیسے جب تو کہے اگر تو ایک درہم دینا چاہے تو، تو دو درہم دیدے، ایسا ہی دلائل الاعجاز میں ہے۔ اور اس میں سے جو اس مقام میں غلط فہمی اور قلت تدبر ہے وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ کلام ابکیٰ کے مفعول میں ہے اور مراد یہ ہے کہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے جس میں مفعول بعد الابہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے بلکہ کسی دوسری غرض کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فلم یبق منی الشوق الخ شعر کے بعد فلیس منہ کہہ کر صدر الافاضل پر رد کیا ہے اس طور پر کہ اس شعر کے بارے میں صدر الافاضل کا مذہب جو ان کی کتاب ضرام السقط میں مذکور ہے یہ ہے کہ اس شعر میں شئت کا مفعول ان ابکیٰ مذکور ہے اس کو اس لئے حذف نہیں کیا گیا کہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق غریب ہے کیونکہ شاعر کی مراد یہ ہے کہ میں اگر تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا

ہوں اور بکاء تفکر کے ساتھ مشیت کا تعلق اسی طرح نادر ہے جیسا کہ بکاء دم کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور مفعول کے ساتھ مشیت کے تعلق کی ندرت اور غرابت مانعِ حذف ہے اس لئے اس شعر میں شئت فعل کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ یہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے یعنی اس شعر میں مشیت کے حذفِ مفعول کو ترک کرنا مفعول کے ساتھ تعلق کی غرابت اور ندرت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ یہاں حذفِ مفعول پر دلالت کرنے والا قرینہ موجود نہیں ہے کیونکہ شعر میں بکاء اول (ان ابکی) سے مراد بکاء حقیقی ہے بکاء فکری نہیں ہے کیونکہ شاعر یہ نہیں کہنا چاہتا کہ میں اگر تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا روسکتا ہوں بلکہ شاعر کی مراد یہ ہے کہ مصائب وآلام نے مجھے نحیف ولاغر کر دیا اور لاغری نے مجھے ایسا فنا کر دیا کہ اب میرے اندر سوائے خیالاتِ منتشرہ کے اور کچھ باقی نہیں رہا حتی کہ میں اگر حقیقۃً رونا چاہوں اور اپنی پلکوں کو ملوں اور آنکھوں کو نچوڑوں تا کہ ان سے آنسو بہیں تو ایسا نہیں ہوتا بلکہ آنسوؤں کے بدلے تفکر نکلتا اور بہتا ہے حالانکہ یہ میرا مطلوب نہیں ہے میرا مطلوب تو آنسو ہیں پس جس بکاء پر مشیت کو واقع کیا گیا ہے اور اس کو مشیت کا مفعول بنایا گیا ہے اس سے مقصود حقیقی بکاء ہے گو وہ لفظاً مطلق ہے مبہم ہے یعنی تفکر کی طرف قطعاً متعدی نہیں ہے اور بکاء ثانی جو جوابِ شرط ہے مقید ہے تفکر کی طرف متعدی ہے۔

الحاصل بکاء اول سے مراد بکاء حقیقی ہے اور بکاء ثانی سے مراد بکاء تفکری ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تباین ہے اور ایک مباین دوسرے مباین کے لئے تفسیر اور بیان واقع نہیں ہوتا لہذا یہاں بکاء ثانی یعنی بکاء تفکری، بکاء اول (بکاء حقیقی) کے لئے بیان اور تفسیر واقع نہیں ہوگا اور جب بکاء ثانی بکاء اول کے لئے تفسیر اور بیان نہیں ہے تو بکاء ثانی، بکاء اول کے حذف پر یعنی مشیت کے مفعول کے حذف پر ایسا قرینہ نہیں ہوگا جو اس محذوف پر دلالت کرتا ہو حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حذفِ مفعول پر قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے پس حذف مفعول پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے اس جگہ مشیت کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا بلکہ ذکر کیا گیا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا لوشئت ان تعطی درہما اعطیت درھمین۔ اگر تو ایک درہم دینا چاہے تو، تو دو درہم دیدے پس اس مثال میں اگر مشیت کا مفعول یعنی درہما حذف کر دیا جاتا تو قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ وہم ہوتا کہ مراد یہ ہے ولوشئت ان تعطی درہمین اعطیتھما۔ اگر تو دو درہم دینا چاہتا تو، تو دو درہم دیدیتا حالانکہ یہ مراد نہیں ہے اسی طرح اگر لوشئت کا مفعول یعنی ان ابکی کو حذف کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا لوشئت بکیت تفکراً تو قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ وہم ہوتا کہ بکاء تفکری مراد ہے حالانکہ ان ابکی سے بکاء تفکری مراد نہیں بلکہ بکاء حقیقی مراد ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صدر الافاضل اور مصنف اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ اس شعر میں مشیت کا مفعول محذوف نہیں بلکہ مذکور ہے مگر علت میں اختلاف ہے چنانچہ صدر الافاضل نے عدمِ حذف کی علت تعلق کا غریب ہونا بیان کیا ہے اور مصنفؒ نے محذوف پر دلالت کرنے والے قرینہ کا نہ ہونا بیان کی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل دلائل الاعجاز میں مذکور ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض شراح کو قلتِ تدبر کی وجہ سے ایک غلط فہمی اور ہوئی ہے وہ یہ کہ بعض شراح نے یہ کہا ہے کہ مصنفؒ کا قول **واما قوله فلم يبق** مصنف کے قول **كما في فعل المشيت** کی طرف راجع ہے **بخلاف ما اذا غريبا** کی طرف راجع نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام ابکی کے مفعول میں ہے یعنی مصنف کا کلام **وما قوله** سے **فليس منه** تک ابکی کے مفعول کے سلسلہ میں لایا گیا ہے نہ کہ مشیت کے مفعول کے سلسلہ میں یعنی یہ حضرات شراح یہ کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ شعر میں ابکی کا مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔ پس مصنفؒ نے اپنے قول **فليس منه** سے یہ کہا ہے کہ یہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے یعنی اس شعر میں ابکی کا مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا بلکہ اختصار وغیرہ کسی دوسری وجہ سے حذف کیا گیا ہے علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں

کہ بعض شراح کا مصنف کے قول فلیس منه کو ان لوگوں کے اوپر محمول کرنا سوء فہم کا نتیجہ ہے اول تو اس لئے کہ یہ مصنف کے کلام کے سیاق کے خلاف ہے کیونکہ مصنف کا کلام سابق مشیت کے حذف مفعول میں ہے نہ کہ ابکی کے مفعول میں دوم اس لئے کہ مصنف کا یہ کلام صرف صدر الافاضل کے رد میں ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس جگہ مشیت کا مفعول غرابت تعلق کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا یہ ہی وجہ ہے کہ مصنف نے لان المراد بالاول البکاء الحقیقی کہا ہے ان لوگوں پر رد کے لئے نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام ابکی کے مفعول میں ہے اور ابکی کا مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو مصنف لان المراد بالاول البکاء الحقیقی کے بدلے لان الحذف للاختصار فرماتے۔

وقیلَ یحتملُ انْ یکونَ المعنیٰ لو شئتُ ابْکیٰ تفکُّراً بکیتُ تفکُّراً ای لم یبقَ فیَّ مادَّةُ الدَّمعِ فصرتُ بحیثُ اقدرُ علیٰ بکاءِ التفکرِ فیکونُ من قبیلِ ما ذکر فیهِ مفعولُ المشیةِ لغَرابتِهٖ وفیه نظرٌ لانَّ ترتُّبَ هذا الکلامِ علیٰ قولهٖ لم یبقِ منی الشوقُ غیرَ تفکری یأبیٰ هذا لمعنی عندالتَّأمل الصادقِ لان القدرة علیٰ بکاءِ التکفرِ لا یتوقفُ علیٰ انْ لا یبقیٰ فیهِ غیرُ التفکرِ فافهم۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ یہ شعر اس معنی کا احتمال رکھتا ہے کہ اگر میں تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا ہوں یعنی مجھ میں آنسو کا مادہ باقی نہیں رہا پس میں ایسے طریقہ پر ہوگیا کہ میں بُکاءِ تفکر پر قادر ہوں پس یہ شعر اس قبیل سے ہوگا جس میں مشیت کا مفعول ذکر کیا گیا ہے کیونکہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور اسمیں نظر ہے اسلئے کہ اس کلام کا مصنف کے قول لم یبق منی الشوق غیر تفکری پر مرتب ہونا تأمل صادق کے وقت اس معنی کا انکار کرتا ہے اس لئے کہ بکاء تفکر پر قادر ہونا اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے علاوہ باقی نہ رہے۔ اچھی طرح ذہن نشین کرلو۔

تشریح: شارح مختصر علامہ تفتازانیؒ نے کہا ہے کہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس شعر میں یہ بھی احتمال ہے کہ معنی یہ ہوں کہ اگر میں تفکر کا رونا، رونا چاہوں تو تفکر کو رو سکتا ہوں یعنی میرے اندر آنسو کا مادہ بالکل ختم ہوگیا چنانچہ میں صرف بکاء تفکر پر قادر ہوں۔ پس صورت میں یہ شعر اس قبیل سے ہوگا کہ فعل مشیت کا تعلق مفعول (بکاء تفکر) کے ساتھ چونکہ نادر ہے اس لئے اس کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا بلکہ ذکر کیا گیا ہے۔ تفتازانیؒ نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ شاعر نے اس کلام (فلو شئت ان ابکیٰ تفکراً بکیت تفکراً) کو فاء کے ذریعے لم یبق منی الشوق غیر تفکری پر مرتب کیا ہے اور آپ اگر دیانت داری کے ساتھ غور وفکر کریں تو یہ ترتب اس معنی کے صحیح ہونے کی نفی کرتا ہے کیونکہ اس ترتب کا تقاضہ تو یہ ہے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ میرے اندر چونکہ تفکر کے علاوہ اور کوئی چیز باقی نہیں رہی اس لئے میں صرف بکاء تفکر پر قادر ہوں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ بکاء تفکر سے مراد رنج والم اور مراد حاصل نہ ہونے پر افسوس کا اظہار ہے اور یہ اس شخص کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جس میں خیالات منتشرہ اور رنج وغم کے علاوہ کوئی چیز باقی نہ رہی ہو بلکہ اس رنج وافسوس کا حصول اس شخص سے بھی ہوسکتا ہے جو آنسوؤں سے رونے پر قدرت رکھتا ہو۔

الحاصل بکاء تفکر پر قدرت اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے علاوہ کوئی چیز باقی نہ رہی ہو بلکہ تفکر کے علاوہ مثلاً آنسوؤں سے رونا اگر باقی ہو تب بھی انسان بکاء تفکر پر قادر ہوسکتا ہے۔ بہرحال اس کلام کا لم یبق پر ترتیب چونکہ مذکورہ معنی محتملہ کی صحت کی نفی کرتا ہے اس لئے صاحب قیل کا بیان کردہ یہ احتمال بھی باطل ہوگا، مگر یہاں اعتراض ہوگا کہ صاحب قیل نے شعر کے جو معنی بیان کئے ہیں یہ ہی معنی صدر الافاضل نے بھی بیان کئے تھے اور مفعول کے عدم حذف کی جو علت صاحب قیل نے بیان کی ہے وہی علت صدر الفاضل نے بیان کی تھی

پھر اس کو قیل کہہ کر علیحدہ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب قیل کے قول اور صدر الا فاضل کے قول کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ صاحب قیل کے نزدیک وہ بھی جائز ہے جو مصنف نے کہا ہے کہ شعر میں مشیت کا مفعول عدم قرینہ کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا اور وہ بھی جائز ہے جو صدر الا فاضل نے کہا ہے کہ مفعول کے ساتھ تعلق مشیت کے نادر ہونے کی وجہ سے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا ہے اور اس پر قرینہ شارح کا قال تحتمل ہے یعنی تحتمل کا لفظ بتلا رہا ہے کہ دونوں جائز ہیں اور صدر الفاضل کے نزدیک وہ چیز یعنی تعلق کے نادر ہونے کی وجہ سے حذف نہ کرنا واجب اور لازم ہے اور مصنف نے جو کچھ کہا ہے صدر الا فاضل کے نزدیک وہ قطعاً جائز نہیں ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ صدر الا فاضل نے بکاء تفکر کے لئے آنسو کے مادہ کے باقی رہنے کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ شاعر کا منشاء یہ ہے کہ میں آنسو کے مادہ کے باقی رہنے کے باوجود بکاء تفکر کر سکتا ہوں اور صاحب قیل نے آنسو کے مادہ کے باقی نہ رہنے کا اعتبار کیا ہے یعنی شاعر کا منشاء یہ ہے کہ چونکہ آنسو کا مادہ میرے اندر باقی نہیں رہا اس لئے میں بکاء تفکر کر سکتا ہوں۔

واِمَّا لدفعِ توهمِ ارادةِ غيرِ المرادِ عطفٌ علىٰ اِمَّا للبيانِ ابتداءً متعلقٌ بتوهمٍ كقوله شعر وكم ذدْتَ اىْ دفعْتُ عنّى من تحاملِ حادثٍ يقالُ تحامَلَ فلانٌ علىَّ اِذا لم يعْدِل وكم خبريةٌ مميزُها قوله من تحاملٍ قالوا واِذا فُصِلَ بينَ كم الخبرية ومميزها بفعلٍ متعدٍ وجبَ الاتيان بمن لئلا يلتبسَ بالمفعولِ ومحلُّ كم النصبُ علىٰ انها مفعول ذدْتَ وقيلَ المميزُ محذوف اىْ كم مرةً ومن فى من تحاملٍ زائدة وفيهِ نظر للاستغناءِ عن هذا الحذْفِ والزّيادةِ مما ذكرناَ وَسَوْرَةَ ايّامٍ اىْ شدَّتِها وصولتِها حززنَ اىْ قطعنَ اللحمَ الىٰ العظْمِ فحذِفَ المفعولُ اعنى اللحْمَ اِذ لوذُكرَ اللحمُ لرُبّما توهَّمَ قبلَ ذكرِ ما بعده اىْ ما بعدَ اللحمِ يعنى الىٰ العظْمِ اِنَّ الحزَّ لم ينتهِ اِلىٰ العظْمِ وانّما كان فى بعض اللحمِ فَحُذِفَ دفعاً لهذا التوهمِ۔

ترجمہ: اور یا ابتداء غیر مراد کے ارادہ کے وہم کو دور کرنے کے لئے (یہ) اما للبیان پر معطوف ہے ابتداء توہم کے ساتھ متعلق ہے جیسے اس کا قول۔ تونے مجھ سے زمانہ کے کتنے مظالم کو دور کیا ہے تحامل فلان علیّ اس وقت بولا جاتا ہے جب وہ انصاف نہ کرے اور کم خبریہ ہے اس کی تمیز من تحامل ہے حضرات نحاۃ نے کہا ہے کہ جب کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل کیا جائے تو کلمہ من کا لانا ضروری ہے تاکہ مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو اور لفظ کم کا محل نصب ہے اس بناء پر کہ وہ ذدت کا مفعول ہے اور کہا گیا ہے کہ تمیز محذوف ہے یعنی کم مرۃ اور من تحامل میں لفظ میں زائد ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس حذف اور زیادت سے مستغنی ہے اس طریقہ سے جو ہم نے ذکر کیا ہے اور زمانہ کی سختی کو جس نے گوشت کو ہڈی تک کاٹ ڈالا ہے پس مفعول یعنی لحم کو حذف کر دیا گیا اس لئے کہ اگر لحم ذکر کیا جاتا تو بسا اوقات اس کے مابعد یعنی مابعد اللحم یعنی الی العظم کے ذکر سے پہلے یہ وہم ہوتا کہ ''قطع'' ہڈی تک نہیں پہنچا بلکہ وہ بعض گوشت میں ہے پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے حذف کر دیا گیا۔

تشریح: اما الدفع، اما للبیان پر معطوف ہے اور لفظ ابتداء کا تعلق توہم سے ہے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی ابتداء کلام سے پیدا ہونے والے مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے کہ متکلم نے غیر مراد کا ارادہ کیا ہے یعنی مفعول کو اگر حذف نہ کیا گیا تو ابتداء کلام میں مخاطب کو یہ وہم ہوگا کہ متکلم نے مراد کے علاوہ کا ارادہ کیا ہے حالانکہ یہ مقصود نہیں ہے پس مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً بحتری کا ابوالصقر کی مدح میں یہ شعر ہے

وكم ذدْتُ عنّى من تحاملِ حادثٍ ـــ وَسَوْرَةَ ايامٍ حززنَ اِلىٰ العظْمِ

تحامل کے معنی ظلم کے ہیں چنانچہ جب کوئی شخص انصاف نہ کرے تو اس کو بیان کرنے کیلئے کہا جاتا ہے تحامل فلان علی شارح نے ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ کم استفہامیہ نہیں ہے بلکہ کم خبریہ ہے اور من تحامل اس کی تمیز ہے اور کلمہ من بیان تمیز کیلئے ہے کیونکہ نحویوں نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی آ جائے تو تمیز پر کلمہ من کا داخل کرنا لازم ہوگا تاکہ تمیز مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو سکے کیونکہ اگر من داخل نہ کیا گیا تو فعل متعدی کے بعد آنے والا کلمہ فعل متعدی کا مفعول بہ بھی ہو سکتا ہے لیکن من داخل ہونے کے بعد من کا مدخول صرف تمیز ہو سکتا ہے مفعول نہیں ہو سکتا۔ پس تمیز اور مفعول میں فرق کرنے کیلئے اور مفعول کا احتمال ختم کرنے کیلئے ایسی صورت میں من کا داخل کرنا واجب ہوگا جیسے ارشادات باری ''کم ترکوا من جنّات وعیون'' اور ''کم اہلکنا من قریۃ'' میں اسی قاعدے کے تحت تمیز پر من داخل کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کم خبریہ اپنی تمیز سے مل کر زدت کا مفعول مقدم ہوگا اور مفعول ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ شعر میں کم تو خبریہ ہی ہے مگر اس کی تمیز مرۃ یا زماناً محذوف ہے اور من تحامل میں کلمہ من زائد ہے اور تحامل زدت کا مفعول ہے اور زدت اپنے فاعل مفعول سے مل کر کم کی خبر ہے۔

پس خبر چونکہ جملہ ہے اور اس میں عائد کا ہونا ضروری ہے اس لئے یہاں فیہا ضمیر محذوف ہوگی اور عبارت یہ ہوگی مرات کثیرۃ زدت عنی تحامل الحوادث فیہا۔ بہت سی بار تو نے مجھ سے زمانہ کے مظالم کو دور کیا ہے۔ شارح نے ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس صورت میں تمیز کو محذوف ماننا پڑیگا اور من کو زائد حالانکہ حذف و زیادتی دونوں خلاف اصل ہیں اور خلاف اصل کو ضرورۃ مقدر مانا جاتا ہے پس جب ایک توجیہ ایسی ہو سکتی ہے جس میں حذف و زیادت کے بغیر بات واضح ہو جاتی ہے جیسا کہ ہماری ذکر کردہ پہلی توجیہ ہے تو محذوف ماننے اور زائد ماننے کی کیا ضرورت ہے۔ سورۃ کے معنی شدت اور حملہ کے ہیں حز کے معنی کاٹنا۔ اس شعر میں زدت فعل بصیغہ متکلم بھی پڑھا گیا ہے اور بصیغۂ خطاب بھی اور خطاب ہی مناسب ہے اب شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اے ممدوح تو نے مجھ سے بہت سی دفع زمانہ کے ظلم اور حملوں کو دور کیا ہے یہ حملے اور مظالم ایسے تھے جنہوں نے ہڈی تک کاٹ دیا ہے یہاں پر حززن کے مفعول اللحم کو حذف کیا گیا ہے کیونکہ اگر اس کو ذکر کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا **حززن اللحم الیٰ العظم** تو ابتداء کلام میں یعنی الی العظم کے مذکور ہونے سے پہلے مخاطب کو یہ وہم ہوتا کہ زمانہ کے مظالم اور حملوں نے صرف گوشت کا ایک حصہ کاٹا ہے اور وہ کاٹا جانا ہڈی تک نہیں پہنچا ہے لیکن جب مفعول کو حذف کر دیا گیا تو معلوم ہو گیا کہ سارا گوشت کاٹ ڈالا یہاں تک کہ کاٹا جانا ہڈی تک پہنچ گیا ہے پس ابتداء کلام سے پیدا ہونے والے مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم (شاعر) نے حززن کا مفعول حذف کر دیا ہے۔

وامّا لانه اریدَ ذکره ای ذکر المفعولِ ثانیاً علی وجهٍ یتضمنُ ایقاعَ الفعلِ علیٰ صریحِ لفظِه **لا علیٰ الضمیرِ العائدِ الیه** اِظهاراً لکمالِ العنایة بوقوعِه ای وقوعِ الفعلِ علیه ای المفعولِ حتی کانه لا یرضی انْ یوقعَه علیٰ ضمیرِه وانْ کان کنایةً عنهُ **کقولهِ شعرٌ قد طلبنا فلمْ نجدْ لک فی السودِ... دِ والمجْدِ والمکارِ مثلاً** ای قدْ طلبنا لک مثلاً فحُذفَ مثلاً اِذْ لو ذکره لکانَ المناسبُ فلم نجدْه فیفوتُ الغرضُ اعْنی ایقاعَ عدمِ الوجدانِ علیٰ صریحِ لفظِ المثلِ **ویجوز ان یکون السببُ** فی حذفِ مفعولِ طلبنا ترکَ مواجهةِ الممدوحِ بطلبِ مثلٍ له **قصداً الی المبالغةِ فی التادیب** حتی کانه لا یجوزُ وجودُ المثلِ له لیطْلُبه فانّ العاقلَ لا یطلبُ اِلا ما یجوزُ وجودُه۔

ترجمہ: اور یا اس لئے کہ مفعول کو دوسری بار اس طریقہ پر ذکر کرنا مقصود ہے کہ وہ طریقہ صریح لفظ مفعول پر ایقاع فعل کو متضمن ہو نہ کہ اس ضمیر پر جو اس کی طرف لوٹ رہی ہو مفعول پر وقوع فعل کے ساتھ کمالِ عنایت کو ظاہر کرنے کے لئے گویا متکلم اس بات کو پسند نہیں کرتا

ہے کہ وہ فعل کو اس کی ضمیر پر واقع کرے اگر چہ ضمیر مفعول ہی سے کنایہ ہے جیسے اس کا قول ہم نے سرداری، بزرگی، شرافت میں تیرا مثل تلاش کیا لیکن ہم نے نہیں پایا یعنی ہم نے تیرا مثل تلاش کیا۔ پس مثلاً کو حذف کر دیا گیا اس لئے کہ اگر اس کو ذکر کرتا تو فلم نجدہ مناسب ہوتا پس مقصد فوت ہو جاتا یعنی صریحی لفظ مثل پر عدم وجدان واقع کرنا اور یہ بھی ممکن ہے کہ طلبنا کے مفعول کے حذف کا سبب ممدوح کے مثل کو طلب کرنے کے ساتھ رو برو ہونے کو ترک کرنا ہو غایت ادب کے پیش نظر گویا اس کے مثل کا وجود ممکن ہی نہیں تا کہ اس کو طلب کرے کیونکہ عاقل اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا وجود ممکن ہو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی مفعول کو اس وقت حذف کیا جاتا ہے جب متکلم کا مقصود مفعول کو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ ذکر کرنے سے یہ ہو کہ فعل صراحۃً لفظ مفعول پر واقع کیا جائے اس کی ضمیر پر واقع نہ کیا جائے اور یہ اس وقت مقصود ہوتا ہے جب وقوع فعل علی المفعول کی طرف پوری توجہ ظاہر کرنا پیش نظر ہو گویا متکلم مفعول کی ضمیر پر فعل واقع کرنے کو قطعاً پسند نہیں کرتا ہے اگر چہ ضمیر سے وہی مفعول مراد ہے یعنی اگر متکلم کا ارادہ یہ ہو کہ مفعول کو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ اس انداز پر ذکر کیا جائے کہ فعل، صریحی لفظ مفعول پر واقع ہو نہ کہ اس کی ضمیر پر اور یہ ارادہ وقوع فعل علی المفعول کی طرف کامل درجہ کی توجہ ظاہر کرنے کے لئے ہو تو ایسی صورت میں پہلے فعل کے مفعول کو حذف کر دیا جائے گا کیونکہ اگر پہلے فعل کے ساتھ مفعول کو ذکر کر دیا گیا تو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ اس کی ضمیر ذکر کی جائے گی اور اس صورت میں فعل اس ضمیر پر واقع ہو گا جو ضمیر مفعول مذکور کی طرف راجع ہے حالانکہ دوسری دفعہ مفعول ذکر کرنے سے متکلم کا مقصد صراحۃً لفظ مفعول پر فعل واقع کرنا ہے پس متکلم کے ارادے اور غرض کو حاصل کرنے کے لئے پہلے فعل کے مفعول کو حذف کرنا ضروری ہے اس کی مثال بحتری کا وہ شعر ہے جو اس نے معتز باللہ کی مدح میں کہا ہے

قد طلبنا فلم نجد لک في السود ذوالمجد والمکارم مثلاً

ہم نے تلاش کیا پس ہم نے سرداری، بزرگی اور مکارم اخلاق میں تیری مثال نہیں پائی۔ اس شعر میں پہلے فعل یعنی طلبنا کے مفعول مثلاً کو حذف کر دیا گیا کیونکہ اگر طلبنا کے مفعول کو ذکر کر دیا جاتا تو دوسرے فعل یعنی نجد کے مفعول کے لئے ضمیر لا کر فلم نجدہ کہنا مناسب ہوتا کیونکہ جب ایک چیز کو اسم ظاہر کے ساتھ تعبیر کر کے اس کو دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو اس کو ضمیر کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور ایسا کرنے میں متکلم کی غرض یعنی عدم وجدان کو صریحی لفظ مثل پر واقع کرنا فوت ہو جاتا ہے پس متکلم کی غرض کے خاطر پہلے فعل (طلبنا) کے مفعول کو حذف کر دیا گیا تا کہ دوسرے فعل کو صراحتاً لفظ مفعول پر واقع کیا جا سکے اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔

علم میں، حلم میں، انصاف، میں ہر خوبی میں ہم نے ڈھونڈا نہ ملا مثل ترا عالم میں

اس میں ڈھونڈا کا مفعول تیرا مثل حذف کر دیا گیا تا کہ بعد والے فعل ''ملا'' کا صراحۃً لفظ مثل ترا پر وقوع ہو سکے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس شعر میں حذفِ مفعول کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاعر غایت درجہ ادب کی وجہ سے اس بات کو مناسب نہیں سمجھتا کہ ممدوح کے رو برو طلب مماثل کا ذکر کیا جائے گویا شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ ممدوح کا مماثل موجود ہی نہیں ہے کہ اس کو طلب کیا جائے اس لئے کہ دانا آدمی اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا پایا جانا ممکن ہوتا ہے۔ پس شاعر اگر طلبنا کا مفعول ذکر کر دیتا تو یہ وہم ہوتا کہ ممدوح کے مماثل کی طلب اس لئے ہے کہ اس کا پایا جانا ممکن ہے ورنہ طلب کے کیا معنی ہیں اور ممدوح کے مماثل کا امکان پیدا کرنا یہ بھی ایک گونہ سوء ادب ہے پس سوء ادب سے بچنے کے لئے اور کمالِ ادب کا اظہار کرنے کے لئے شاعر نے طلبنا کے مفعول کو حذف کر دیا ہے۔

وَامَّا للتعْمِیم فی المفعولِ مع الاختصارِ کقولکَ قدْ کان منکَ ما یولمُ ایْ کلَّ احَدِ بقرینةِ انَّ المقامَ

مقامَ المبالغةِ وھذا التعمیمُ وإنْ اَمْکَنَ یستفادُ من ذکرِ المفعولِ بصیغةِ العمومِ لکن یفوتُ الاختصارُ حینئذٍ وعلیہِ ای وعلیٰ حذفِ المفعولِ للتعمیمِ مع الاختصارِ وردَ قولہ تعالیٰ واللّٰہُ یدعوا اِلیٰ دارِ السلامِ ای جمیعَ عبادہ فالمثالُ الاوّلُ یفیدُ العمومَ مبالغةً والثانی تحقیقاً۔

ترجمہ: اور یا اختصار کے ساتھ مفعول میں تعمیم کے لئے جیسے تیرا قول تجھ سے ایسی خصلت ظاہر ہوتی ہے جو تکلیف دہ ہوتی ہے یعنی ہر آدمی کو اس قرینہ کی وجہ سے کہ مقام مبالغہ کا مقام ہے اور یہ تعمیم اگر چہ صیغہ عموم کے ساتھ مفعول کے ذکر سے مستفاد ہو سکتی ہے لیکن اس وقت اختصار فوت ہو جاتا ہے اور تعمیم مع الاختصار کے لئے حذف مفعول پر باری تعالیٰ کا قول وارد ہوا ہے اور اللہ دار السلام کی طرف بلاتا ہے یعنی اپنے تمام بندوں کو پس پہلی مثال مبالغۃً عموم کا فائدہ دیتی ہے اور دوسری تحقیقاً۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ کبھی مفعول کو اس وقت حذف کیا جاتا ہے جبکہ اختصار کے علاوہ مفعول میں عموم پیدا کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے قد کان منک ما لم یولم میں یولم فعل کا مفعول کل احد اسی مقصد کے لئے حذف کر دیا گیا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ یہ مقام مقام مبالغہ ہے یعنی متکلم وصفِ ایلام میں مبالغہ کرنا چاہتا ہے اور مبالغہ اس وقت ہوگا جب کہ مفعول بہ کو حذف کیا جائے پس یہ مقامِ مبالغہ اس مفعول میں ارادۂ عموم پر قرینہ ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ تعمیم اگر چہ کسی عام صیغہ کی ہیئت میں مفعول کو ذکر کرنے سے مستفاد ہو سکتی ہے لیکن اس صورت میں اختصار فوت ہو جائے گا حالانکہ ہم نے حذفِ مفعول کا نکتہ صرف تعمیم کو نہیں بنایا ہے بلکہ تعمیم مع الاختصار کو بنایا ہے اور یہ حذف کی صورت میں ممکن ہے ذکر کی صورت میں ممکن نہیں ہے الحاصل تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے بھی مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اسی تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے حذفِ مفعول پر باری تعالیٰ کا قول واللہ یدعو الی دار السلام وارد ہوا ہے یعنی یدعو فعل کا مفعول جمیع عبادہ اسی تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ پہلی مثال مبالغۃً مفید عموم ہے اور دوسری مثال حقیقۃً مفید عموم ہے کیونکہ ایک شخص کے لئے تمام عالم کو ایذاء دینا ممکن نہیں ہے مبالغہ پیدا کرنے کے لئے کہہ دیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا اپنے تمام بندوں کو سلامتی میں رہنے کی دعوت دینا حقیقت اور نفس الامری واقعہ ہے۔

واما لمجرَّدِ الاختصارِ من غیرِ انْ یعتبرَ معہ فائدةٌ اُخریٰ من التعمیمِ وغیرہٖ وفی بعضِ النُّسخِ عند قیامِ قرینةٍ وھو تذکرةٌ لما سبقَ ولا حاجةَ الیہِ وما یقال من انَّ المرادَ عند قیامِ قرینةٍ دالَّةٍ علیٰ انَّ الحذفَ لمجرَّدِ الاختصارِ لیسَ بسدیدٍ لانّ ھذا المعنیٰ معلومٌ ومعَ ھذا جارٍ فی سائرِ الاقسامِ فلا وجہَ لتخصیصہٖ بمجرَّدِ الاختصارِ نحو اصغیتُ الیہِ ای اُذُنی وعلیہِ ای علی الحذفِ بمجردِ الاختصارِ قولہ تعالیٰ ربِ اَرِنی انظر اِلیکَ ای ذاتکَ۔

ترجمہ: اور یا محض اختصار کے لئے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ تعمیم وغیرہ کسی دوسرے فائدہ کا اعتبار کیا جائے اور بعض نسخوں میں عندقیام قرینة ہے اور یہ سابق کی یاد دہانی ہے اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ عند قیام قرینة سے مراد یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ حذف محض اختصار کے لئے ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ یہ معنی معلوم ہیں اور اس کے باوجود تمام اقسام میں جاری ہے اس لئے محض اختصار کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسے میں نے اس کی طرف کان لگائے اور محض اختصار کی وجہ سے حذف پر باری تعالیٰ کا قول رب ارنی انظر الیک۔ اے ذاتک وارد ہے۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ کبھی مفعول کو صرف اختصار کے لئے حذف کیا جاتا ہے اس کے ساتھ عموم یا خصوص وغیرہ کا دوسرا فائدہ معتبر نہیں ہوتا شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں بمجرد الاختصار کے بعد عند قیام قرینة کی عبارت بھی موجود ہے اور مطلب یہ ہے کہ مفعول پر قرینہ موجود ہونے کی صورت میں محض اختصار کے لئے بھی مفعول کو حذف کردیا جاتا ہے۔ شارح اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ عبارت ماقبل میں مذکور والا وجب التقدیر بحسب القرائن کی صرف یاددہانی ہے اس عبارت کو لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس عبارت کا سوائے یاددہانی کے اور کوئی فائدہ نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے مصنف کی طرف سے یہ بھی کہا ہے کہ اس عبارت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو مفعول محذوف پر دلالت کرے اور پھر آپ یوں کہیں کہ یہ بات تو پہلے بیان کی جاچکی ہے لہٰذا اس عبارت کا سوائے یاددہانی کے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ عند قیام قرینةٍ کا مطلب یہ ہے کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ حذفِ مفعول صرف اختصار کے لئے ہے کسی اور غرض کے لئے نہیں ہے۔

فاضل شارح کہتے ہیں کہ یہ توجیہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ معنی تو پہلے سے معلوم ہیں یعنی یہ بات تو ہر آدمی جانتا ہے کہ حذف اختصار کے لئے اس وقت ہوگا جب اس پر قرینہ موجود ہو اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے اس کے باوجود یہ بات تو حذف کی تمام اقسام میں جاری ہوتی ہے یعنی حذف کے ہر نکتہ کے لئے کہا جائے گا کہ ایسے قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے جو اس پر دلالت کرے کہ حذف فلاں نکتے کی وجہ سے ہے اور جب ایسا ہے تو عند قیام قرینة کو بمجرد الاختصار کے ساتھ خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ الحاصل کبھی مفعول کو محض اختصار کے لئے حذف کیا جاتا ہے جیسے اصغیت الیه

میں اصغیت کا مفعول اذنی

کو محض اختصار کے لئے حذف کیا گیا ہے اس لئے کہ اصغاء، اُذن کے ساتھ مخصوص ہے اور محض اختصار کی وجہ سے حذف مفعول کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے: اے رب تو مجھے اپنی ذات دکھلا تاکہ میں تیرا دیدار کرسکوں۔ اس آیت میں ارنی فعل کا مفعول ثانی ذاتک محض اختصار کی وجہ سے محذوف ہے یہ خیال رہے کہ پہلی مثال یعنی اصغیت کے مفعول کے حذف پر لفظ فعل قرینہ ہے کیونکہ اصغاء، اُذن (کان) کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری مثال میں جواب امر یعنی انظر الیک قرینہ ہے۔

وَهٰهُنا بحثٌ وهوَ انَّ الحذفَ للتعميمِ مع الاختصارِ انْ لم يكن فيهِ قرينةٌ دالَّةٌ علىٰ انَّ المقدَّرَ عامٌ فلا تعميمَ اصلاً وانْ كانتْ فالتعميمُ من عمومِ المقدَّرِ سواءٌ حُذِفَ اَوْ لم يحذفْ فالحذفُ لا يكونُ اِلا لمجرَّدِ الاختصارِ .

ترجمہ: اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ کہ تعمیم مع الاختصار کیلئے حذف اگر اس میں ایسا قرینہ نہ ہو جو اس بات پر دال ہو کہ مقدر عام ہے تو تعمیم بالکل نہیں ہوگی اور اگر قرینہ ہو تو تعمیم عموم مقدر کی وجہ سے ہوگی حذف کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو پس حذف فقط اختصار کے لئے ہوگا۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے اس قول پر کہ حذف مفعول بہ تعمیم مع الاختصار کے لئے ہے اعتراض ہے یعنی مصنف کا یہ کہنا کہ حذفِ مفعول تعمیم مع الاختصار کا فائدہ دیتا ہے غلط ہے اس لئے کہ اگر حذف کے علاوہ کوئی ایسا قرینہ موجود نہ ہو جو اس پر دلالت کرے کہ مقدر ایک عام امر ہے تو تعمیم بالکل نہیں ہوگی اور اگر ایسا قرینہ موجود ہو تو تعمیم مقدر کے عموم کی وجہ سے ہوگی خواہ مفعول کو حذف کیا جائے یا حذف نہ کیا جائے پس حذفِ مفعول فقط اختصار کے لئے ہوگا تعمیم کا فائدہ نہیں دے گا اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اما للتعميم مع الاختصار کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ شارح نے شرح مفتاح میں اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم شقِ اول ان لم يكن فيه قرينة

دالة علیٰ ان المقدر عام کو اختیار کرتے ہیں اور اس صورت میں آپ کا یہ کہنا کہ تعمیم بالکل نہیں ہوگی ہمیں تسلیم نہیں ہے۔اس لئے کہ جب اس پر قرینہ نہیں ہوگا تو مقام خطابی میں ترجیح بلامرجح سے بچنے کے لئے محذوف کو عموم پر محمول کیا جائے گا اور جب ایسا ہے تو حذف کو یقیناً عموم میں دخل ہوگا۔

واِمّا للرِعايةِ علیٰ الفاصلةِ نحوُ قوله تعالیٰ والضُحیٰ والليلِ اِذا سجیٰ ما وَدَّعکَ ربُّکَ وما قلیٰ ای ما قلاکَ وحصولُ الاختصارِ ایضاً ظاهرٌ۔

ترجمہ: اور یا فاصلہ کی رعایت کی وجہ سے جیسے باری تعالیٰ کا قول اور قسم ہے چاشت کی اور رات کی جب وہ ڈھانک لے آپ کے رب نے آپ کو چھوڑا نہیں اور نہ بغض کیا اور اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ کبھی رعایت فاصلہ کی وجہ سے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے والضحیٰ واللیل اذا سجی ما ودعک ربک وما قلیٰ میں قلیٰ کے مفعول کو رعایت فاصلہ کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے اصل ما قلاک تھا اور یہاں اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے یعنی رعایت فاصلہ کے ساتھ ساتھ اختصار بھی حاصل ہے۔

(**فوائد**) فاصلہ، قافیہ اور سجع کی تعریفات مع امثلہ خادم قوت الاخیار شرح نور الانوار میں ذکر کر چکا ہے وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

جمیل غفرلہ ولوالدیہ

واِمّا لاستهجانِ ذکرِهٖ ای ذکرِ المفعولِ کقولهٖ عائشةُ ما رأیت منه ای من النبی ﷺ ولا رأی منی ای العورةَ واِمّا لنکتةٍ اُخریٰ کاخفائهٖ اوِ التَمکُّنِ من انکارهٖ ان مَسَّتْ اِلیهِ حاجةٌ او تعیُّنه حقیقةً او اِدّعاءً او نحو ذلکَ۔

ترجمہ: اور یا ذکر مفعول کے قبیح ہونے کی وجہ سے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول: نہ میں نے آنحضور ﷺ کی دیکھی اور نہ آپ ﷺ نے میری دیکھی یعنی شرمگاہ اور یا دوسرے نکتہ کی وجہ سے جیسے اس کو مخفی رکھنا یا اس کے انکار پر قادر ہونا اگر اس کی ضرورت ہو یا اس کا حقیقۃً یا ادعاءً متعین ہونا یا اسی جیسا۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی مفعول کو اس لئے حذف کرتے ہیں کہ اس کا ذکر نا مناسب اور قبیح ہوتا ہے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول" **کنت اغتسل انا و رسول الله ﷺ من اناء واحد ما رأیت منه ولا رأی منی یعنی ما رایت منه العورة ولا رأها منی**" میں اور رسول اللہ ﷺ (ایک برتن سے غسل کرتے تھے نہ میں نے آپ کی شرمگاہ کو دیکھا اور نہ آپ نے میری شرمگاہ کو دیکھا۔ یہاں حدیث میں رأیت اور رأی کے مفعول کو اسی لئے حذف کر دیا گیا کہ مفعول یعنی عورۃ (شرمگاہ) کا ذکر، نا مناسب اور قبیح ہے۔ کبھی کسی دوسرے نکتہ کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً متکلم سامع سے مفعول کو مخفی رکھنا چاہتا ہے جیسے ایک شخص کہے الامیر یحب ویُبغض یعنی الامیر یحبنی ویُبغض ہذا الحاضر۔امیر مجھ سے محبت رکھتا ہے اور اس سے جو یہاں حاضر ہے بغض رکھتا ہے۔پس متکلم نے مفعول کو اس لئے حذف کر دیا ہے کہ اس کو اس بات کا خوف ہے کہ اگر میں نے مفعول کو ذکر کر دیا تو یہ شخص محبت امیر کو اپنی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے اور بغض امیر کو اس کی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے مجھ کو سزا دے گا مگر یہ اس وقت ہوگا جب مخاطب تو قرینہ کی مدد سے سمجھ جائے کہ محبت اور بغض کا مفعول کون ہے لیکن دوسرے سامعین نہ سمجھیں گویا متکلم نے ان دوسرے سامعین سے مخفی رکھنے کے لئے مفعول کو حذف کیا ہے اور کبھی مفعول کو اس لئے حذف کرتے ہیں تاکہ ضرورت پڑنے پر اس کے انکار کرنے کی گنجائش رہے جیسے ایک شخص کہے لعن اللہ واخزیٰ (اللہ لعنت کرے

اور رسواء کرے) اور اس پر قرینہ ہو کہ دونوں کا مفعول خالد ہے پس متکلم اس مفعول کو اس لئے حذف کر دیتا ہے کہ اگر اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ خالد پر لعنت اور رسوائی کا موجب اور سبب کیا ہے اور یہ اس کے بیان پر قادر نہ ہو تو اس کے لئے انکار کی گنجائش رہے چنانچہ وہ کہہ دے کہ میری مراد خالد نہیں ہے بلکہ دوسرا شخص ہے۔ اور کبھی اس لئے حذف کرتے ہیں کہ مفعول حقیقۃً متعین ہے جیسے نحمد ونشکر ای اللہ کیونکہ یہ بات متعین ہے کہ حقیقۃً محمود و مشکور اللہ تعالیٰ ہی ہیں یا اس لئے حذف کرتے ہیں کہ مفعول حقیقۃً تو متعین نہیں ہے لیکن ادعاءً متعین ہے یعنی متکلم اس کے متعین ہونے کا مدعی ہے جیسے نخدم ونعظم ہم خدمت اور تعظیم کرتے ہیں اور مراد امیر ہے گویا متکلم اس بات کا مدعی ہے کہ شہر میں امیر کے علاوہ کوئی دوسرا شخص خدمت اور تعظیم کا مستحق نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو ہم نخدم اور نعظم کا مفعول ذکر کریں یا حذف کریں مراد امیر ہی ہوگا۔ اور کبھی مخاطب کو یہ بتلانے کے لئے مفعول کو حذف کرتے ہیں کہ مفعول ایسی مقدس ذات ہے جس کو میں اپنی گندی زبان سے محفوظ ہی رکھنا چاہتا ہوں جیسے نمدح ونعظم اور مراد آنحضور ﷺ ہوں۔ یا مفعول ایسی گندی چیز ہے کہ میں اپنی زبان کو اس سے محفوظ رکھنا چاہتا ہوں جیسے لعن اللہ اور مراد شیطان ہو یہ یاد رہے کہ ان دونوں صورتوں میں مفعول پر قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

وَتقدِيمُ مفعولِهٖ ای مفعولِ الفعلِ ونحوِهٖ ای نحوِ المفعولِ من الجارِ والمجرورِ والظَّرفِ والحالِ وما اشبَهَ ذلک علیه ای علی الفعلِ لـردِّ الـخطـاءِ فـی التَّعْیینِ کقولِکَ زیداً عرفتَ لمن اعتقدَ انّکَ عرفتَ انساناً واصابَ فی ذٰلکَ واعتقَدَ انه غیرُ زیدٍ واخطأ فیهِ وتقولُ لتاکیدِهٖ ای تاکیدِ هذا الرَّدِ زیداً عرفتَ لاغیرہٗ وقد یکون لردِ الخطاءِ فی الاشتراکِ کقولکَ زیداً عرفتَ لمن اعتقدَ انکَ عرفتَ زیداً وعمرواً وتقول لتاکیدہٖ زیداً عرفتَ وحْدَهٗ وکذا فی نحوِ زیداً اکرِمْ وعمرواً لا تکرم امراً ونهیا فکان الاحسنُ انْ یقولَ لافادۃِ الاختصاص۔

ترجمہ: اور فعل کے مفعول اور اسی جیسے یعنی مفعول جیسے جار مجرور، ظرف، حال اور اسکے مشابہ کا فعل پر مقدم کرنا تعیین میں غلطی کو دور کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے تیرا قول ''زیدا عرفت'' اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تو نے ایک انسان کو پہچانا ہے اور اس نے اس بارے میں درست سمجھا اور اس نے اعتقاد کیا کہ وہ زید کے علاوہ ہے اور اس نے اسمیں غلطی کی ہے اور تو اس رد کی تاکید کیلئے کہے ''زیدا عرفت لاغیرہٗ'' اور کبھی اشتراک میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا قول ''زیدا عرفت'' اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تو نے زید اور عمرو کو پہچانا ہے اور تو اسکی تاکید کیلئے ''زیداً عرفت وحدہٗ'' کہے اور ایسے ہی زیدا اکرم اور ''عمروا لاتکرم'' امر یا نہی میں پس لافادۃ الاختصاص'' کہنا بہتر تھا۔

تشریح: یہاں سے مقاصد ثلاثہ میں سے دوسرے مقصد کا بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر مخاطب کو مفعول کی تعیین میں غلطی ہو جائے تو متکلم کے لئے اس غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کرنا ضروری ہوگا مثلاً زیدا عرفتُ (میں نے زید ہی کو پہچانا) کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے ایک انسان کو پہچانا ہے مگر وہ انسان زید کے علاوہ ہے پس مخاطب کا یہ اعتقاد تو درست ہے کہ متکلم نے ایک انسان کو پہچانا ہے مگر یہ اعتقاد کہ وہ انسان زید کے علاوہ ہے غلط ہے۔ پس مفعول کی تعیین میں واقع ہونے والی اس غلطی کو دور کرنے کے لئے متکلم نے ''زیدا'' مفعول کو فعل پر مقدم کر کے ''زیدا عرفت'' کہا ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مخاطب اس رد پر اکتفاء نہ کرے تو اس رد کو مؤکد کرتے ہوئے ''زیدا عرفت لاغیرہ'' کہا جائے گا یعنی متکلم کی طرف سے مذکورہ رد میں قصر قلب ہے اور قصر قلب کی تاکید کے لئے لاغیرہ لایا جاتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ کبھی اشتراک میں غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے یعنی اگر مخاطب نے فعل کو مفعول میں شرکت کا اعتقاد کر کے غلطی کی ہو تو اس کو دور کرنے کے لئے بھی مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے۔ مثلاً زیدا عرفتُ، کا مخاطب وہ شخص ہو جس کا

اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید اور عمرو دونوں کو پہچانا ہے حالانکہ یہ اعتقاد غلط ہے تو متکلم مخاطب کے اس اعتقاد کو دور کرنے کے لئے کہے گا'' زیدا عرفت'' میں نے زید ہی کو پہچانا اور اگر مخاطب اس رد پر اکتفاء نہ کرے تو اس رد کو مؤکد کرتے ہوئے'' زیدا عرفت وحدہ'' کہا جائے گا یعنی متکلم کی طرف سے اس رد میں قصر افراد ہے اور قصر افراد کی تاکید کے لئے وحدہ لایا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قصر قلب اور قصر افراد میں خطاء کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کرنا جس طرح اخبار میں ہوتا ہے اسی طرح انشاء میں ہوتا ہے جیسے زیدا اکرم (امر) کا مخاطب وہ شخص بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید کے علاوہ کے اکرام کا حکم دیا ہے اور وہ بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید اور عمرو دونوں کے اکرام کا حکم دیا ہے۔ پہلی صورت میں متکلم کا یہ کلام قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا۔ اسی طرح عمروا لاتکرم (نہی) کا مخاطب وہ شخص بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم عمرو کے علاوہ کے اکرام سے منع کرنا چاہتا ہے اور وہ بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم عمروا اور زید دونوں کے اکرام سے منع کرنا چاہتا ہے۔ پہلی صورت میں متکلم کا یہ کلام قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ اگر لـرد الخطاء في التعيين کے بجائے لافادة الاختصاص کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ اس صورت میں مذکورہ تمام صورتیں داخل ہو جاتیں۔ یہ خیال رہے کہ جس طرح مفعول کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے اسی طرح جارمجرور کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے جار مجرور کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے'' في الدار صليت'' (میں نے گھر ہی میں نماز پڑھی) اور ظرف کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ظرف کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے'' عندزيدجلست'' میں زید ہی کے پاس بیٹھا اور حال کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے حال کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے'' راكباجئت'' میں سوار ہی ہو کر آیا ہوں اسی طرح فعل کے وہ تمام معمولات جن کا فعل پر مقدم کرنا جائز ہے جیسے مفعول لہ، مفعول فیہ، مفعول معہ، تمییز اگر ان کی تعیین میں مخاطب غلطی کرے تو اس غلطی کو دور کرنے کے لئے بھی ان کو فعل پر مقدم کرنا ضروری ہوگا۔

ولهٰذا اىْ ولانَّ التقديمَ لرَدِّ الخطاءِ في تعيينِ المفعولِ مع الاصابة في اعتقادِ وُقوعِ الفعلِ علىٰ مفعولٍ مَّا لا يقال ما زيداً ضربْتُ و لا غيرهُ لانَّ التقديمَ يدُل علىٰ وقوعِ الضَّربِ علىٰ غيرِ زيدٍ تحقيقاً لمعنى الاختصاصِ وقولُكَ ولاغيرُه ينفي ذٰلكَ فيكونُ مفهومُ التقديمِ مناقضاً لمنطوقِ لا غيرَه نعمْ لو كانَ التقديمُ لغرضٍ اخرَ غيرِ التخصيصِ لجاز ما زيداً ضربتَ ولاغيره وكذا زيداً ضربتَ وغيرَهُ ولا مازيداً ضربْتُ ولكنْ اكرمْتهُ لانَّ مبنى الكـلامِ ليـسَ عـلـىٰ انَّ الخطاءَ واقعٌ في الفعلِ بانه الضَّربُ حتىٰ تَرُدَّه الِىٰ الصوابِ بانه الاكرامُ وانما الخطاءُ في تعيينِ المضروبِ فالصوابُ انْ يقالَ ما زيداً ضربتَ ولكن عمرواً۔

ترجمہ: اور اسی لئے یعنی اس لئے کہ تقدیم، مفعول کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے باوجودیکہ مخاطب کسی مفعول پر وقوع فعل کے اعتقاد میں مصیب ہوتا ہے، ما زيداً ضربت ولا غيره'' نہیں کہا جائے گا کیونکہ تقدیم، زید کے علاوہ پر ضرب واقع ہونے پر دلالت کرتی ہے معنی اختصاص کو ثابت کرنے کے لئے اور تیرا قول لاغیرہ اس کی نفی کرتا ہے پس تقدیم کا مفہوم لاغیرہ کے منطوق کے مناقض ہوگا ہاں اگر تقدیم تخصیص کے علاوہ کسی دوسری غرض کی وجہ سے ہو تو مازیدا ضربت ولاغیرہ جائز ہوگا اور ایسے ہی'' زيدا ضربت وغيره'' اور مازیدا ضربت ولکن اکرمتہ'' نہیں کہا جائے گا اس لئے کہ کلام کا مبنی اس پر نہیں ہے کہ غلطی فعل میں واقع ہے کہ وہ ضرب ہے (یا کوئی اور) یہاں تک کہ اس کو صواب کی طرف لوٹائے کہ وہ اکرام ہے اور خطاء تو مضروب کی تعیین میں ہے پس درست یہ ہے کہ مـازيـدا ضـربـت ولكن عمرو کہا جائے گا۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ تقدیم مفعول چونکہ اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ مخاطب مطلقاً مفعول پر وقوعِ فعل کے اعتقاد میں تو مصیب ہے یعنی اس کا یہ اعتقاد تو درست ہے مگر مفعول کی تعیین میں خطاء پر ہے اس لئے ما زیداً ضربت و لا غیرہٗ کہنا صحیح نہ ہوگا اور صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مفعول (زیداً) کی تقدیم مفید اختصاص ہونے کی وجہ سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فعل ضرب زید کے علاوہ پر واقع ہوا ہے کیونکہ مازیدا ضربت کا ترجمہ ہے زید ہی کونہیں مارا بلکہ اس کے علاوہ کو مارا ہے اور لاغیرہ کا لفظ اس کی نفی کرتا ہے کیونکہ لاغیرہ کا ترجمہ ہے کہ میں نے اس کے علاوہ کونہیں مارا ہے۔

الحاصل مازیدا ضربت سے غیر زید کا مضروب ہونا اور لاغیرہ سے غیر مضروب ہونا ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں کے درمیان تناقض ہے یعنی تقدیم مفعول کا مفہوم لاغیرہ کے منطوق کے مناقض ہے اور جمع بین المتناقضین باطل ہے لہذا یہ کلام (مازیدا ضربت ولاغیرہ) جو اس باطل پر مشتمل ہے خود باطل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ہاں اگر مفعول کی تقدیم اختصاص کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہو مثلاً اہتمام یا استلذاذ کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں مازیدا ضربت و لا غیرہ کہنا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں اختصاص کے مفقود ہونے کی وجہ سے غیر زید کا حتمی طور پر مضروب ہونا ثابت نہ ہوگا بلکہ مضروب اور غیر مضروب دونوں ہونے کا احتمال ہوگا اور جب ایسا ہے تو تقدیم مفعول کا مفہوم لاغیرہ کے منطوق کے مناقض نہ رہا اور جب ان دونوں میں تناقض نہیں ہے تو اس کلام کے جواز میں بھی شبہ نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہی حال زیدا ضربت وغیرہ کا ہے یعنی اگر تقدیم مفعول مفید تخصیص ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ میں نے زید ہی کو مارا اور اس کے علاوہ کو تو یہ کلام باطل ہوگا کیونکہ تخصیص تو اس بات کا فائدہ دیگی کہ متکلم نے زید کے علاوہ کونہیں مارا اور وغیرہ کا لفظ اس بات کا فائدہ دے گا کہ متکلم نے زید کے علاوہ کو بھی مارا ہے اور اس میں کھلا ہوا تناقض ہے لہذا اس صورت میں یہ کلام بھی باطل ہوگا اور اگر تقدیم مفید تخصیص نہ ہو بلکہ اہتمام یا استلذاذ کا فائدہ دیتی ہو اور ترجمہ یہ ہو کہ میں نے زید اور اس کے علاوہ کو مارا ہے تو یہ کلام جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں تخصیص کے مفقود ہونے کی وجہ سے تقدیم کا مفہوم غیرہ کے منطوق کے مناقض نہ ہوگا۔

مصنف تلخیص فرماتے ہیں کہ مازیدا ضربت ولکن اکرمته بھی صحیح نہیں ہے یعنی میں نے زید ہی کونہیں مارا لیکن میں نے اس کا اکرام کیا ہے اور یہ کلام اس لئے صحیح نہیں ہے کہ کلمہ لکن استدراک کے لئے آتا ہے یعنی سابق میں واقع ہونے والی غلطی کو دور کرنے کے لئے آتا ہے پس لکن اکرمته سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مخاطب سے یہ غلطی ہوئی کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ زید پر فعل ضرب واقع ہوا ہے لہذا متکلم نے اس غلطی کو دور کرنے کے لئے فرمایا کہ میں نے زید کو مارا نہیں ہے البتہ میں نے اس کا اکرام کیا ہے حالانکہ اس کلام (مازیدا ضربت) کا مبنیٰ اس پر نہیں ہے کہ مخاطب سے غلطی فعل یعنی ضرب میں ہوئی ہے اور متکلم اس کو دور کر کے کہنا چاہتا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ زید پر واقع ہونے والا فعل ضرب نہیں ہے بلکہ اکرام ہے بلکہ اس کلام کا مبنیٰ اس پر ہے کہ مخاطب سے مضروب کی تعیین میں غلطی واقع ہوئی ہے یعنی مخاطب کا یہ سمجھنا کہ مضروب زید ہے غلط ہے صحیح بات یہ ہے کہ مضروب عمرو ہے اور اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے ما زیدا ضربت ولکن عمروا کہا جاتا ہے نہ کہ ما زیدا ضربت ولکن اکرمته الحاصل ما زیدا ضربت ولکن اکرمته غلط ہے اور مازیدا ضربت ولکن عمروا صحیح ہے۔

وامَّا نحوُ زیداً عرفتُه فتأکیدٌ انْ قدر الفعلُ المحذوفُ المُفَسَّرُ بالفعلِ المذکورِ قبلَ المنصوبِ ای عرفتُ زیداً عرفتُه والا فتخصیصٌ ای زیداً عرفتُ عرفتُه لانّ المحذوفَ المقدّرَ کالمذکورِ فالتقدیمُ علیه کالتقدیمِ علی المذکورِ فی افادةِ الاختصاص کما فی بسم الله فنحو زیداً عرفته محتملٌ لِلمَعْنَیَیْنِ و الرُّجوعُ فی التعیین الیٰ

القرائنِ وعندَ قیامِ القرینۃِ الدَّالۃِ علیٰ انه للتَّخصیصِ یکونُ أو کدَ من قولنا زیداً عرفتَ لما فیهِ من التَّکرارِ۔

ترجمہ: اور رہی زیدا عرفته جیسی ترکیب سو (اس میں) تاکید ہے اگر منصوب سے پہلے مقدر مانا جائے ایسے فعل محذوف کو جس کو فعل مذکور کے ساتھ تفسیر کی گئی ہو یعنی عرفتَ زیدا عرفته ورنہ تخصیص ہوگی یعنی زیدا عرفت عرفته اس لئے کہ محذوف مقدر مذکور کے مثل ہوتا ہے پس افادۂ تخصیص میں فعل محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم ایسی ہے جیسے فعل مذکور پر جیسا کہ بسم اللہ میں ہے پس زیدا عرفته جیسی ترکیب دونوں معنی کا احتمال رکھتی ہے اور تعیین کے سلسلہ میں قرائن کی طرف رجوع ہوگا اور اس بات پر کہ زیدا عرفته تخصیص کے لئے ہے دلالت کرنے والے قرینہ کے وقت ہمارے قول زیدا عرفت سے زیادہ مؤکد ہوگا کیونکہ اس میں تکرار ہے۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ سابق میں جو یہ کہا گیا ہے کہ مفعول کی تقدیم صرف مفید تخصیص ہے تو یہ اس وقت ہے جب فعل عامل کے ساتھ کوئی ایسی ضمیر متصل نہ ہو جو مفعول مقدم کی طرف لوٹتی ہو اور وہ فعل عامل اس ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے مفعول مقدم میں عمل نہ کرتا ہو لیکن اگر وہ فعل عامل ایسا نہ ہو بلکہ مفعول کی ضمیر اس کے ساتھ متصل ہو اور اس ضمیر کی وجہ سے وہ مفعول مقدم میں عمل نہ کر رہا ہو تو اس صورت میں مفعول کی تقدیم صرف مفید اختصاص نہ ہوگی بلکہ اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ اس صورت میں فعل مذکور، ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے چونکہ مفعول مقدم میں عمل کرنے سے قاصر ہے اس لئے اس مفعول میں عمل کرنے کے لئے ایک فعل مقدر ماننا ضروری ہوگا جس کی یہ فعل مذکور تفسیر واقع ہو رہا ہے اب اگر وہ فعل منصوب یعنی مفعول سے پہلے مقدر مانا گیا اور ''عرفت زیدا عرفتہ'' کہا گیا تو یہ تقدیم تخصیص کا فائدہ نہیں دیگی بلکہ صرف تاکید کا فائدہ دے گی کیونکہ اس صورت میں تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد تاکید فعل کا فائدہ دیتی ہے۔

لہٰذا اس صورت میں یہ تقدیم صرف مفید تاکید ہوگی مفید تخصیص نہ ہوگی اور اگر وہ فعل مفعول کے بعد مقدر مانا گیا اور زیدا عرفت عرفته کہا گیا تو یہ تقدیم مفید اختصاص ہوگی کیونکہ محذوف مقدر، مذکور کے مانند ہوتا ہے لہٰذا مفید تخصیص ہونے میں محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم ایسی ہوگی جیسا کہ فعل مذکور پر مفعول کی تقدیم یعنی جس طرح فعل مذکور پر مفعول کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح فعل محذوف مقدر پر بھی مفعول کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے جیسے بسم اللہ میں فعل محذوف مقدر پر جار مجرور یعنی معمول کی تقدیم مفید اختصاص ہے پس اسی طرح زیدا عرفته میں عرفت فعل محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم مفید اختصاص ہوگی۔ اس صورت میں مصنف نے تخصیص پر اکتفاء فرمایا ہے اگرچہ تکرار اسناد پائے جانے کی وجہ سے تاکید اس صورت میں بھی موجود ہے اسلئے کہ تقدیم مفعول کیلئے تخصیص غالب طریقہ پر لازم ہے لہٰذا یہاں تقدیم کیساتھ جو تاکید پائی گئی اس کو عدم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور جب تاکید کو عدم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو اس جگہ تقدیم کو صرف اختصاص کیلئے قرار دینا درست ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہے کہ ''زیدا عرفتہ'' میں تاکید اور تخصیص دونوں کا احتمال ہے اور رہی اس بات کی تعیین کہ تقدیم تاکید کے لئے ہے یا تخصیص کے لئے تو یہ قرینہ سے متعین ہوگا یعنی قرینہ اگر تاکید پر ہوگا کہ تقدیم تاکید کے لئے ہوگی اور اگر تخصیص پر ہوگا تو تقدیم تخصیص کے لئے ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ زیدا عرفته تخصیص کے لئے ہے تو یہ یعنی زیدا عرفتہ، زیدا عرفت سے زیادہ موکد ہوگا کیونکہ زیدا عرفتہ میں تکرار اسناد ہے جو مفید تاکید ہے اگرچہ اس سے تاکید مقصود نہیں بلکہ فعل محذوف کی تفسیر مقصود ہے اس کے برخلاف زیدا عرفت کہ تکرار اسناد نہ ہونے کی وجہ سے اس میں تاکید نہیں ہے۔

وفی بعض النُّسخِ وامّا نحو واما ثمود فهدیناهم فلا یفیدُ الا التخصیص لامتناع ان یقدر الفعل مقدما

نحو اما فهدینا ثمود لالتزامهم وجود فاصلٍ بین امّا والفاء بل التقدیر اما ثمود فهدیناهم بتقدیم المفعول وفی کون هذا التقریم للتخصیص نظر لانه قد یکون مع الجهل بثبوت اصل الفعلِ کما اذا جاء ک زید و عمرو ثم سألک سائل ما فعلتُ بهما فتقول اما زیداً فضربته و اما عمرواً فاکرمته فلیتأمل.

ترجمہ: اور بعض نسخوں میں (یہ عبارت) ہے اور بہرحال اما ثمود فهديناهم جیسی ترکیب صرف تخصیص کا فائدہ دیگی کیونکہ یہ بات ممتنع ہے کہ فعل کو مقدم کر کے مقدر مانا جائے جیسے ''اما فہدینا ثمود'' کیونکہ نحویوں نے کلمہ اما اور فاء کے درمیان فاصل کا پایا جانا لازم قرار دیا ہے بلکہ تقدیری عبارت یہ ہوگی اما ثمود فهديناهم مفعول کی تقدیم کے ساتھ اور اس تقدیم کے تخصیص کیلئے ہونے میں نظر ہے کیونکہ اس جیسی ترکیب کبھی اصل فعل کے ثبوت سے ناواقف ہونے کیساتھ بھی (استعمال) ہوتی ہے جیسے جب تیرے پاس زید وعمر دونوں آئے پھر کوئی سوال کرنے والا تجھ سے سوال کرے مافعلت بہما پس تو کہے اما زیدا فضربته و اما عمروا فاکرمته پس غور کرنا چاہیئے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں یہ عبارت ہے اما ثمود فهديناهم فلا يفيد الاالتخصيص اور اس سے ہروہ ترکیب مراد ہے جس میں مفعول مقدم اور اس کلمۂ اما سے متصل ہو جو مہما یکن کے معنی میں ہے اور فعل مؤخر اس کی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اس میں عمل کرنے سے اعراض کرتا ہو۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں دو قرأتیں ہیں (۱) ثمود کا رفع (۲) ثمود کا نصب، اول قرأت مشہورہ ہے اور دوم قرأت شاذہ ہے پہلی قرأت کی بناء پر تقدیم، تکرار اسناد کی وجہ سے مفید تقوی ہوگی مگر اس تقدیم کا مفید تقوی ہونا سکاکی کے علاوہ دوسرے حضرات کے مذہب پر ہے سکاکی کے مذہب پر نہیں ہے جیسا کہ سابق میں ذکر کیا گیا ہے اور دوسری قرأت کی بناء پر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ثمود کی تقدیم مفید تاکید بھی ہے اور مفید تخصیص بھی کیونکہ زید اعرفتہ میں بتایا گیا ہے کہ اگر مفعول مقدم ہو اور فعل اس کی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اس میں عمل کرنے سے اعراض کرتا ہو تو مفعول کی تقدیم مفید تاکید اور مفید تخصیص دونوں ہوگی اور چونکہ اس آیت میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے اس لئے یہاں بھی ثمود کی تقدیم تاکید اور تخصیص دونوں کا فائدہ دیگی۔ حالانکہ بقول مصنف ایسا نہیں ہے بلکہ ثمود کی تقدیم صرف مفید تخصیص ہے اور تاکید بلاتخصیص کا فائدہ نہیں دیتی ہے اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اس آیت میں ثمود کی تقدیم صرف تخصیص کا فائدہ دیتی ہے مگر چونکہ ہر تخصیص کے ساتھ تاکید بھی پائی جاتی ہے اس لئے یہاں تخصیص سے مراد تخصیص مع التاکید ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ثمود کی تقدیم صرف تخصیص یعنی تخصیص مع التاکید کا فائدہ دیگی اور صرف تاکید یعنی بلا تخصیص تاکید کا فائدہ نہیں دے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ کلمہ اما اور فاء جو جواب اما پر آتی ہے کے درمیان کسی امر فاصل کا ہونا ضروری ہے اب اگر بلاتخصیص، محض تاکید کے معنی پیدا کرنے کے لئے فعل کو مفعول سے مقدم کر کے مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے اما فہدینا ثمود تو اما اور فاء کے درمیان فصل باقی نہیں رہے گا حالانکہ ان دونوں کے درمیان فاصل کا پایا جانا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو اس خرابی سے بچنے کے لئے لامحالہ فعل کو مفعول سے مؤخر کر کے مقدر مانا جائے گا اور تقدیری عبارت اما ثمود فہدینا فہدینا ہم ہوگی اور اس صورت میں چونکہ مفعول، (ثمود) فعل سے مقدم ہے اور تقدیم مفعول مفید تخصیص ہوتی ہے اس لئے یہاں ثمود کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دے گی اور بلاتخصیص تاکید کا فائدہ نہیں دے گی۔

وفی کون هذا التقديم سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وہ تقدیم جو کلمۂ اما کے ساتھ حاصل ہوا اس کا تخصیص کے لئے ہونا محل نظر ہے جیسا کہ یہاں ثمود، کلمہ اما کے ساتھ فعل پر مقدم ہے پس اس کا تخصیص کے لئے ہونا محل نظر ہے اس لئے کہ مفعول کی وہ تقدیم جو اما کے ساتھ حاصل ہوتی ہو کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ اس کلام کا مخاطب اصل فعل کے ثبوت ہی سے ناواقف ہوتا ہے مثلاً ایک شخص

کے پاس زید وعمرو دونوں آئے پھر کسی نے اس شخص سے سوال کیا مافعلت بہما۔ آپ نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا تو اس شخص نے جواب میں کہا: **اما زید فضربته واما عمروا فاکرمته** بہرحال زید تو میں نے اس کو مارا اور بہرحال عمرو تو میں نے اس کا اکرام کیا پس اس کلام کا مخاطب چونکہ اصل فعل کے ثبوت ہی سے ناواقف تھا اس لئے یہ کلام اصل فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا یعنی اس فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا جو فعل زید وعمرو کے ساتھ متعلق ہے اور جب یہ کلام اصل فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہے تو یہ کلام مفید تخصیص نہ ہوگا اور نہ ہی مفعول کی تقدیم تو وہ اما اور فاء کے درمیان فصل کر کے لفظ کی اصلاح کے لئے ہے تخصیص کے لئے نہیں ہے۔ الحاصل کلمہ اما کے ساتھ فعل پر مفعول کی تقدیم کا مفید تخصیص ہونا محلِ نظر ہے نیز اس تقدیم کا مفید تخصیص ہونا اس لئے بھی باطل ہے کہ تخصیص کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے قوم ثمود ہی کو ہدایت دی لیکن انھوں نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی پس اس کا مطلب یہ ہوا کہ قوم ثمود کے علاوہ دوسرے کفار کو ہدایت نہیں دی اور نہ ہی قوم ثمود کے علاوہ دوسرے کفار نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی حالانکہ یہ بات بالکل باطل ہے کیونکہ ثمود اور غیر ثمود جب کفار کو ہدایت دی گئی اور سب ہی نے گمراہی کو اختیار کیا۔

الحاصل اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں تقدیم مفعول مفید تخصیص نہیں ہے، اور جب آیت میں تقدیم مفید تخصیص نہیں ہے تو آیت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انھوں نے اس کو قبول نہیں کیا بلکہ گمراہی کو اختیار کیا باری عزاسمہ اس آیت میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے قوم ثمود کو ہلاک تو ضرور کیا ہے مگر حجت تام کرنے کے بعد۔

وكذلك اى مثلُ زيداً عرفتَ في اِفادةِ التَّخصيصِ **قَوْلُكَ بزيدٍ مَرَرْتُ** في المفعولِ بواسطةٍ لمنْ اِعْتقد اَنَّكَ مررْتُ بانْسانٍ وانه غيرُ زيدٍ وكذلك يوم الجمعةِ سرْتُ وفى المسجدِ صلَّيْتُ وتاديباً ضرَبْته وماشِياً حججتُ۔

ترجمہ: اور اسی طرح ہے یعنی زیداً عرفت کی طرح ہے افادہ تخصیص میں تیرا قول بزید مررت مفعول بالواسطہ میں اس شخص سے جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ تو ایک آدمی کے ساتھ گذرا ہے جو زید کے علاوہ ہے اور اسی طرح **يوم الجمعة سرت ، في المسجد صليت ، تاديبا ضربت** اور **ماشيا** حججت ہے۔

تشریح: مصنف تلخیص فرماتے ہیں کہ جس طرح مفعولِ بہ صریح کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے زیدا عرفت میں زید مفعول بہ کی تقدیم مفید تخصیص ہے اور اسی طرح مفعول بہ غیر صریح کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے بزید مررت میں زید حرف جر باء کے واسطہ سے مفعول بہ ہے اور مقدم ہے تو یہ بھی مفید تخصیص ہے چنانچہ معنی ہیں میں زید ہی کے ساتھ گذرا قصرِ قلب کی صورت میں۔ اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم زید کے علاوہ کسی دوسرے انسان کے ساتھ گذرا ہے اور قصر انفراد کی صورت میں وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ متکلم زید وعمرو دونوں کے ساتھ گذرا ہے اور قصر افراد کی صورت میں وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ متکلم زید وعمرو دونوں کے ساتھ گذرا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح مفعول بہ کے علاوہ دوسرے معمولات کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے ظرف زمان کی تقدیم کے ساتھ یوم الجمعہ سرتُ (میں نے جمعہ ہی کے دن سفر کیا ہے) اور ظرف مکان کی تقدیم کے ساتھ فی المسجد صلیت (میں نے مسجد ہی میں نماز پڑھی ہے۔ اور مفعول لہ کی تقدیم کے ساتھ تادیبا ضربتہ (میں نے اس کو تادیب ہی کے خاطر مارا ہے) اور حال کی تقدیم کے ساتھ ماشیا حججت (میں نے پیدل ہی حج کیا ہے)۔

والتخصيصُ لازِمٌ للتقديمِ غالباً اى لاينفكُّ عن تقديمِ المفعولِ ونحوهٖ فى اكثرِ الصُّوَرِ بشهادةِ الاستقراءِ

وحكم الذوق وانّما قال غالباً لان اللزوم الكلي غير متحقَقٍ فيه اِذا التقديم قد يكون لاغراضٍ اُخَر كمجرَّدِ الاهتمامِ والتبرُّكِ والاستلذاذ وموافقة كلام السامع وضرورةِ الشعرِ والسجع والفاصلةِ ونحوِ ذلك قال الله تعالىٰ خُذُوه فغلوه ثم الجحيم صلُّوه ثم في سلسلَة ذرُعُها سبعون ذراعاً فاسلكوه وقال تعالىٰ واِنَّ عَليكم لحافظين وقال تعالىٰ فامَّا اليتيمَ فلا تَقْهر واما السّائلَ فلا تنهر وقال تعالىٰ وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمونَ اِلى غيرِ ذلك مما لا يحسَن فيه اعتبارُ التخصيص عندَ من له معرفة باساليب الكلام۔

ترجمہ: اور تخصیص بالعموم تقدیم کے لئے لازم ہے یعنی تخصیص اکثر صورتوں میں مفعول وغیرہ کی تقدیم سے جدا نہیں ہوتی ہے دلیل استقراء اور ذوق ہے اور ماتن نے غالبًا اس لئے کہا ہے کہ اس میں لزوم کلی متحقق نہیں ہے کیونکہ تقدیم کبھی دوسری اغراض کے لئے بھی ہوتی ہے جیسے محض اہتمام، تبرک، استلذاذ سامع کے کلام کی موافقت، ضرورت شعری، رعایت سجع، رعایت فاصلہ وغیرہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اس کو پکڑو پس اس کو طوق پہنا دو پھر اس کو دوزخ میں داخل کر دو پھر ایک ایسی زنجیر میں جس کی پیائش ستر گز ہے اس کو جکڑ دو اور فرمایا تم پر نگہبان ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا آپ یتیم پر سختی نہ کیجئے اور سائل کو مت جھڑ کئے اور باری تعالیٰ نے فرمایا اور ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا لیکن وہ خود ہی اپنی جانوں پر ظلم کرتے تھے۔ اس کے علاوہ ہر ایسی جگہ جس میں تخصیص کا اعتبار جائز نہیں ہے اس شخص کے نزدیک جو اسالیب کلام سے آشنا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ماحقہ التاخیر کی تقدیم کیلئے اکثر صورتوں میں تخصیص لازم ہوتی ہے یعنی جس چیز کا حق مؤخر ہونا ہو اگر اس کو مقدم کر دیا گیا خواہ وہ مفعول ہو یا مفعول کے علاوہ ہو تو اس صورت میں بالعموم تخصیص متحقق ہوگی یعنی مفعول اور غیر مفعول جن کا حق مؤخر ہونا ہے ان کی تقدیم سے اکثر صورتوں میں تخصیص جدا نہیں ہوتی ہے اسکی دلیل استقراء اور ذوق ہے یعنی کتب عربیہ کا تتبع اور ذوق سلیم اسکی شہادت دیتا ہے کہ تخصیص تقدیم کیلئے اکثر صورتوں میں لازم ہے تمام صورتوں میں لازم نہیں ہے۔ فاضل مصنفؒ نے غالبًا کی قید لگا کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس سلسلہ میں لزوم کلی ثابت نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ جہاں بھی تقدیم ماحقہ التاخیر ہوگی وہیں تخصیص ہوگی بلکہ کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے کیونکہ بسا اوقات تقدیم تخصیص کے علاوہ دوسری اغراض کے لئے بھی ہوتی ہے مثلاً مقدم کا اگر اہتمام مقصود ہو یا اس سے برکت حاصل کرنا مقصود ہو یا لذت حاصل کرنا یا سامع کے کلام کی موافقت مقصود ہو یا ضرورتِ شعری یا رعایت سجع یا رعایت فاصلہ وغیرہ تقدیم کی متقاضی ہو تو ان وجوہ کی بناء پر بھی کبھی کبھی ماحقہ التاخیر کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے۔ خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه اس آیت میں الجحیم اور فی سلسلۃ معمولات کو رعایت فاصلہ کے پیش نظر مقدم کیا گیا ہے۔ اسی طرح ان عليكم لحافظين میں ایک معمول (خبر) کو دوسرے معمول (اسم ان) پر رعایت فاصلہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے اور فاما الیتیم فلا تقہر واما السائل فلا تنہر میں مفعول کو مقدم کرنے کی وجہ رعایتِ فاصلہ بھی ہے اور اصلاح لفظ بھی۔ اصلاح لفظ کا مطلب یہ ہے کہ اگر مفعول کو مؤخر کر دیا جاتا تو کلمہ اما اور فاء کے درمیان اتصال ہو جاتا حالانکہ نحویوں کے نزدیک یہ بات لفظاً غلط ہے۔

اسی طرح وماظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون میں انفسہم مفعول کی تقدیم رعایت فاصلہ کی وجہ سے ہے الحاصل وہ تمام صورتیں جن میں اسالیب کلام سے واقف شخص کے نزدیک تخصیص کا اعتبار کرنا مناسب نہ ہو ان تمام صورتوں میں تقدیم کے لئے تخصیص لازم نہ ہوگی۔

ولهذا اىْ ولانَّ التخصيص لازمٌ للتقديمِ غالباً يقالُ في اِيَّاكَ نعبدُ واِياكَ نستعينُ معناه نخصُّك بالعبادة والاستعانةِ بمعنى نجعلُك من بينِ الموجوداتِ مخصوصاً بذلك لانعبدُ ولانستعين غيرَك وفي لا لي

الله تحشرونَ معناه اليهِ تحشرون لاالیٰ غیرہٖ ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ اکثر صورتوں میں تقدیم کے لئے تخصیص لازم ہے۔ ایاک نعبد و ایاک نستعین میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں ہم عبادت و استعانت کے ساتھ تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں یعنی ہم موجودات میں سے آپ ہی کو اس کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں۔ آپ کے علاوہ کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ آپ کے علاوہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور لا لـــی الـلـــه تحشرونَ میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں کہ تمہارا احشر اسی کی طرف ہوگا نہ کہ اس کے علاوہ کی طرف۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ تقدیم چونکہ اکثر صورتوں میں مفید تخصیص ہے اس لئے ایـاک نـعبـد و ایاک نستعین کے معنی ہوں گے عبادت و استعانت کے ساتھ ہم تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں یعنی موجودات میں سے عبادت و استعانت کے ساتھ تجھ کو مخصوص قرار دیتے ہیں تیرے سوا کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ تیرے علاوہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور یہ معنی اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ تقدیم اختصاص کے لئے ہے کیونکہ اگر ایاک (مفعول) کی تقدم مفید اختصاص نہ ہوتی تو غیر مذکور یعنی ایاک کے علاوہ کی نفی کا کوئی مطلب ہی نہ ہوتا۔ یہ خیال رہے کہ ایاک کی تقدیم کا مفید اختصاص ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ یہ تقدیم رعایت فاصلہ کے لئے ہے یعنی تقدیم کا مفید اختصاص ہونا اور رعایت فاصلہ کے لئے ہونا دونوں جمع ہوسکتے ہیں اسی طرح آیت لاالـی الـلـه تحشرون میں الی اللہ جار مجرور کی تقدیم مفید اختصاص ہے کیونکہ اس آیت کے معنی یہ ہیں تمہارا احشر اللہ ہی کی طرف ہوگا اس کے علاوہ کی طرف نہیں ہوگا۔

ويُفِيْدُ التقديم فی الجميع ای فـی جميع صُوَرِ التخصيص وَرَاءَ التخصيص ای بعدَه اهتـماما بالمقدم لانهم يقدّمون الذی شانُه اهم وهم بنيانهٖ اَعْنیٰ وَلِهٰذا يُقَدَّرُ المحذوفُ فی بسمِ الله مُؤَخرا ای بسم الله افعَل كذا لِيُـفيـدَ مـع الاختـصـاصِ الاهتـمـامِ لانَّ المشركين كانوا يبدَأُوْنَ باسماءِ اٰلِهَتِهم فيقولون باسم اللاتِ و باسم العُزّٰی فقصْدُ الموحّدِ تخصيص اسم الله بالابتداءِ للاهتمام والرَّدِّ عليهم ۔

ترجمہ: اور تقدیم تخصیص کی تمام صورتوں میں تخصیص کے علاوہ مقدم کے اہتمام کا بھی فائدہ دیگی کیونکہ اہل عرب اس چیز کو مقدم کرتے ہیں جو مہتم بالشان ہو اور وہ بیان اہم کی طرف زیادہ متوجہ رہتے ہیں اسی وجہ سے بسم اللہ میں محذوف کو مؤخر مقدر مانا جاتا ہے یعنی بسم اللہ افعل کذا تا کہ اختصاص کے ساتھ اہتمام کا بھی فائدہ دے کیونکہ مشرکین اپنے معبودوں کے نام سے ابتداء کرتے تھے چنانچہ کہتے تھے باسم اللاتِ اور باسم العزیٰ۔ پس مومن کا مقصد ابتداء کے ساتھ اللہ کے نام کی تخصیص ہوتی ہے اہتمام کے لئے اور مشرکین پر رد کے لئے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تمام صورتیں جہاں تقدیم معمول مفید اختصاص ہوتی ہے وہاں تقدیم کے علاوہ معمول مقدم کے اہتمام کا بھی فائدہ دیتی ہے کیونکہ محاورات میں اہل عرب اسی چیز کو مقدم کرتے ہیں جو چیز ان کے نزدیک مہتم بالشان ہوتی ہے اور جس کا بیان اور ذکر ان کے نزدیک زیادہ قابل اعتناء ہوتا ہے اسی اعتناء اور اہتمام کے خاطر بسم اللہ میں جار مجرور کا عامل مؤخر محذوف مانا جاتا ہے چنانچہ بسم اللہ افعل کذا یا اقراء کذا کہا جاتا ہے تا کہ جار مجرور کی تقدیم اختصاص کے ساتھ اللہ کے نام کے اہتمام اور اعتناء کا بھی فائدہ دے اور اس اہتمام کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین اپنے معبودوں کے نام سے اپنے کاموں کی ابتداء کرتے تھے چنانچہ باسم اللات و باسم العزی کہتے تھے پس ان پر رد کرنے کے لئے ایک مومن کا مقصود یہ ہوگا کہ ابتداء کے ساتھ اللہ کے نام کی تخصیص بھی ہو اور اس کا اہتمام اور اعتناء بھی ہو۔

واُوْرِدَ اِقرأ باسمِ ربک يعنـی لـو كانَ التَّقْدِيمُ مفيداً للاختصاصِ والاهتمامِ وجَبَ اَنْ يُؤَخَّرَ الفعلُ ويقدّم بـاسـمِ ربکَ لانَّ كـلامَ الـلـهِ تعالیٰ اَحَقُّ برعايَةِ ما يجبُ رعايَتَهُ وَاُجِيْـبَ بَانَّ الاهمَّ فيهِ القِراءَ ةُ لانّهـا اوّل سـورةٍ

نَــزَلَتْ فکانَ الامر بالقِراْۃ اَھَمُّ باعتبارِ ھٰذا العارضِ واِنْ کان ذِکْرُ اللہِ اھمُّ فی نفسہ ھذا جوابُ صاحب الکشاف وبانّہ ایْ باسمِ ربکَ مُتَعَلِّقٌ بـاِقْرأالثّانی ایْ ھُوَ مفعولٌ اِقْرأ الذی بعدہ ومعنیٰ اِقْرأالاوَّلِ اَوْجِدْ القِراءۃ من غیر اعتبار تعدیتِہٖ اِلی مقْرُوْ بہٖ کما فی فلانٌ یعْطِیْ کذا فی المفْتاحِ۔

ترجمہ: اور اقرأ باسم ربک سے اعتراض کیا گیا ہے یعنی اگر تقدیم مفید اختصاص اور اہتمام ہوتی تو فعل کو مؤخر کرنا اور باسم ربک کو مقدم کرنا واجب ہوتا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اس چیز کی رعایت کے زیادہ لائق ہے جس کی رعایت ضروری ہے اور جواب دیا گیا ہے کہ اس میں قرات ہی اہم ہے کیونکہ یہ سب سے پہلی سورت ہے جو نازل ہوئی پس اس عارض کے اعتبار سے امر بالقرأت ہی اہم ہے اگر چہ ذکر اللہ فی نفسہ اہم ہے یہ صاحب کشاف کا جواب ہے اور باسم ربک اقرأ ثانی کے متعلق ہے یعنی یہ مفعول ہے اس اقرأ کا جو اس کے بعد میں ہے اور اقراء اول کے معنی اوجد القرأت کے ہیں اس کو کسی مقرؤ بہ کی طرف متعدی کئے بغیر جیسا کہ فلان یعطی ہیں ،ایسا ہی مفتاح العلوم میں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے علاوہ اہتمام کا بھی فائدہ دیتی ہے مگر اس پر ہمارا اعتراض یہ ہے کہ اگر تقدیم معمول اختصاص کے علاوہ مفید اہتمام ہے تو آیت اقرأ باسم ربک میں اسم ربک کی اہمیت کے پیش نظر اقراء فعل کو مؤخر اور باسم ربک معمول کو مقدم ہونا چاہئے تھا کیونکہ اہتمام کی وجہ سے معمول کو مقدم کرنا بلاغت کا نکتہ ہے اور باب بلاغت میں نکات کی رعایت واجب ہے اور اللہ کا کلام سب سے زیادہ بلیغ ہے لہٰذا بندوں کے کلام بلیغ میں جن نکات کی رعایت کرنا واجب ہے اللہ کے کلام میں ان نکات کی رعایت کرنا بدرجۂ اولیٰ واجب ہے۔

الحاصل اگر تقدیم معمول اختصاص کے علاوہ اہتمام کا فائدہ دیتی ہے تو اس آیت میں معمول (باسم ربک) مقدم ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے اس کا ایک جواب تو صاحب کشاف نے دیا ہے اور ایک جواب مفتاح العلوم میں ہے۔صاحبِ کشاف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ آیت سب سے پہلے نازل ہوئی ہے لہٰذا اس عارض یعنی اول مانزل کے اعتبار سے امر بالقرأت ہی اہم ہے اگر چہ فی نفسہ ذکر اللہ اہم ہے یعنی اسم ربک کو اگر چہ ذاتی اہمیت حاصل ہے لیکن امر بالقرأت کو عارضی اہمیت حاصل ہے پس اول وحی کے نزول کا مقام چونکہ مقام قرأت ہے اس لئے مقتضیٰ مقام کی رعایت کرتے ہوئے اہمیتِ عارضی کو اہمیت ذاتی پر ترجیح دیکر فعل قرأت کو مقدم کیا گیا اور معمول یعنی باسم ربک کو مؤخر کیا گیا۔اور صاحبِ مفتاح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ باسم ربک دوسرے فعل اقراء سے متعلق ہے یعنی باسم ربک بواسطۂ حرف جار اس اقراء کا مفعول بہ ہے جو اقراء باسم ربک کے بعد محذوف مانا گیا ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے۔ اقــرأ بــاســم ربــک اقــراء الــذی خــلــق پہلا فعل اقراء اگر چہ متعدی ہے لیکن اس کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس کے معنی مقرؤ بہ کا اعتبار کئے بغیر اَوْجِد القِراْۃ کے ہیں یعنی پہلے آپ ﷺ سے کہا گیا کہ پڑھئے اس سے قطع نظر کہ کیا پڑھئے اور یہ فلانٌ یعطی کی طرح ہے کہ اس کلام میں فلاں کے اعطاء کو بیان کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ کس چیز کا اعطاء کیا گیا ہے بہر حال باسم ربک جب اقراء ثانی کا معمول ہے تو اس پر مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

(**فوائد**) شارح کے کلام لانھا اول سورۃ نزلت میں تسامح ہے اس طور پر کہ اول مانزل میں تین قول ہیں (۱) اول مانزل سورۂ فاتحہ ہے (۲) اول مانزل سورۂ مدثر کا ابتدائی حصہ ہے (۳) اول مانزل اقرأ باسم ربک ہے مگر یہ اختلاف لفظی ہے اس لئے کہ جن سورتوں کو پورے کا پورا یکبارگی اتارا گیا ہے ان میں اول صورت فاتحہ ہے اور آیتوں میں جس آیت کو سب سے پہلے اتارا گیا ہے وہ اقرأ باسم ربک ہے اور فترتِ وحی کے بعد جس آیت کو سب سے پہلے اتارا گیا ہے وہ سورۂ مدثر کی پہلی آیت ہے پس جس شخص نے اول سورۃ نزلت الفاتحۃ کہا تو

اس کی مراد اول سورۃ نزلت بتامہا ہے اور جس نے اول ما نزل اقرأ باسم ربک کہا ہے اس کی مراد ہے اول ما نزل علی الاطلاق اور جس نے اول ما نزل اول المدثر کہا ہے اس کی مراد ہے اول ما نزل بعد فترۃ الوحی۔ پس اس تفصیل کے بعد شارح کا قول لانھا اول سورۃ نزلت درست نہ ہوگا کیونکہ سورۂ اقرأ پوری کی پوری سب سے پہلے نازل ہوئی شارح کو یوں کہنا چاہیے تھا اول آیۃ نزلت من سورۃ اقراء یا من سورۃ علق۔ جمیل غفرلہ ولوالدیہ۔

وتقدیمُ بعض معمولاته ای معمولاتِ الفعل علی بعض اِمّا لانّ اَصْلَه ای أصل ذٰلک البعض التقدیم علی البعض الأخر ولا مُقتضی للعُدولِ عنه ای عن ذلک الاصلِ کالفاعلِ فی نحو ضَرَبَ زیدٌ عمروا لانه عمدة فی الکلامِ وحقُّهُ أنْ یلی الفعل وانما قال فی نحوضربَ زیدٌ عمروا لانَّ فی نحوِ ضربَ زیداً غلامه مقتضیاً للعدولِ عن الاصلِ والمفعولِ الاوّلِ فی نحوِ اَعطیْتُ زیداً دِرْهماً فان اصله التقدیم لما فیه من معنی الفاعلیَّة وهو انه عاطٍ ای اٰخذٌ للعطا۔

ترجمہ: اور فعل کے بعض معمولات کی بعض پر تقدیم یا تو اس لئے ہے کہ اس بعض کی اصل ہی دوسرے بعض پر تقدیم ہے اور اس اصل سے عدول کا کوئی مقتضی بھی نہیں ہے جیسے ضرب زید عمروا میں فاعل اس لئے کہ فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور اس کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو اور ماتن نے ضرب زید عمروا اس لئے کہا کہ ضرب زیدا غلامہ جیسی ترکیب میں اصل سے عدول کا مقتضی موجود ہے اور اعطیت زیدا درہما میں مفعول اول کیونکہ اس کی اصل تقدیم ہے اس وجہ سے کہ اس میں فاعلیت کے معنی ہیں اور وہ یہ ہے کہ عاطی یعنی عطاء کو لینے والا ہے۔

• تشریح: یہاں سے اس باب کے مقاصد ثلاثہ میں سے تیسرے مقصد کا بیان کیا جا رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی فعل کے معمولات میں سے بعض کو بعض پر مقدم کیا جاتا ہے یا تو اس لئے کہ اس بعض کا مقدم کرنا اصل ہے اور اس اصل سے مقتضی عدول موجود نہیں ہے جیسے ضرب زید عمروا جیسی ترکیب میں فاعل ہے کہ اس کو عمروا مفعول پر مقدم کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کلام میں رکن اور عمدہ ہوتا ہے اور مفعول فضلہ ہوتا ہے اور فاعل عمدہ اور مفعول فضلہ اس لئے ہوتا ہے کہ کلام بغیر فاعل کے درست نہیں ہوتا اور مفعول کے بغیر درست ہو جاتا ہے۔

الحاصل فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو کیونکہ فعل کو فاعل کی شدتِ طلب ہوتی ہے اور اس شدتِ طلب کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے گویا فاعل فعل کا جز ہے اور جزا اپنے کل سے متصل ہوتا ہے بہرحال فاعل کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو اور یہ اتصال اس وقت متحقق ہوگا جبکہ فاعل مفعول پر مقدم ہو اور جب ایسا ہے تو فاعل اور مفعول اگرچہ دونوں فعل کے معمول ہیں لیکن فاعل کا مفعول پر مقدم کرنا اصل ہے پس اس ترکیب میں چونکہ فاعل کی تقدیم اصل ہے اور اس اصل سے عدول کا کوئی مقتضی بھی موجود نہیں ہے اس لئے فاعل کو مفعول پر مقدم کیا گیا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے ضرب زید عمروا اس لئے کہا ہے کہ ضرب زیدا غلامہ جیسی ترکیب میں (جہاں مفعول کی ضمیر فاعل سے متصل ہو) چونکہ اصل سے مقتضی عدول موجود ہے اس لئے مفعول کو فاعل پر مقدم کیا گیا ہے اور اس مثال میں اصل سے مقتضی عدول یہ ہے کہ اگر فاعل یعنی غلامہ کو مفعول یعنی زید پر مقدم کر دیا جائے اور یوں کہا جائے ضرب غلامه زیدا تو اضمار قبل الذکر لازم آئے گا لفظاً بھی اور رتبۃً بھی حالانکہ یہ ناجائز ہے پس اضمار قبل الذکر سے بچنے کے لئے مفعول کو فاعل پر مقدم کر دیا گیا ماتن کہتے ہیں کہ اعطیت زیدا درهما جیسی ترکیب میں مفعول اول (زید) کا مقدم کرنا اصل ہے اور مفعول اول کا مقدم کرنا اصل اس لئے ہے کہ اعطیت کے مفعول اول میں

فاعلیت کے معنی ہوتے ہیں اس طور پر کہ زید عاطی ہے یعنی عطا کو لینے والا ہے اور اعطیت زیداً درہما کا ترجمہ یہ ہے اخذ زید منی درہماً زید نے مجھ سے درہم لیا۔ الحاصل مفعول اول میں چونکہ فاعلیت کے معنی ہیں اور فاعل کا مفعول پر مقدم کرنا اصل ہے اس لئے اعطیت کے مفعول اول کا مفعول ثانی پر مقدم کرنا اصل ہوگا۔

اولانَّ ذکرہٗ ای ذکر ذٰلک البعضِ الذی تقدم اھمُّ جعل الاھمیۃَ ھٰھنا قسیماً لِکون الاصلِ التقدیم وجعلھا فی المسندِ الیہِ شاملاً لہ ولغیرہٖ من الامورِ المقتضیۃِ للتقدیم وھو الموافق للمفتاح ولما ذکرہ الشیخ عبدُالقاھرِ حیثُ قال اِنا لم نجدھم اعتمدوا فی التقدیم شیئاً یجریْ مجری الاصلِ غیرَ العنایۃِ ولاھتمام لکن ینبغی اَنْ یُفسرَ وجہ العنایۃ بشئٍ یعرف لہ معنی وقد ظنَّ کثیرٌ من الناس أنہ یکفی ان یقال قدَّم للعنایۃِ ولکونہ اھم من غیرِ ان یذکر من اینَ کانت تلکَ العنایۃ وبم کان اھم فمرادُ المصنّفِ بالاھمیۃِ ھٰھنا الاھمیۃ العارضۃُ بحسبِ اعتناءِ المتکلم او السامع بشانہٖ والاھتمام بحالہ لغرض من الاغراض کقولک قتلَ الخارجی فلانٌ لانَّ الاھم فی تعلُقِ القتلِ ھو الخارجیُّ المقتولُ لیتخلَّصَ الناسُ من شرّہٖ۔

ترجمہ: یا اس لئے کہ اس کا ذکر یعنی اس بعض کا ذکر جو مقدم ہوا ہے اہم ہے یہاں اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کا قسیم بنایا ہے اور مسند الیہ کی بحث میں بنایا اس کو شامل اس کو اور اس کے علاوہ کو ان امور میں سے جو تقدیم کا تقاضہ کرنے والے ہیں اور یہ مفتاح کے موافق ہے اور اس کے جس کو شیخ عبدالقاہر نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ شیخ نے کہا ہے کہ ہم نے علماء عرب کو نہیں پایا کہ انھوں نے تقدیم میں عنایت اور اہتمام کے علاوہ کسی ایسی چیز کا اعتبار کیا ہو جو اصل کے قائم مقام ہو لیکن مناسب ہے کہ عنایت کے سبب کی ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کی جائے جس کے معنی معلوم ہوں۔ اور بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ عنایت اور اس کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بغیر اس کے کہ یہ عنایت کہاں سے آئی اور کس وجہ سے اہم ہے پس یہاں اہمیت سے مصنف کی مراد اہمیت عارضہ ہے جو متکلم یا سامع کے شانِ مقدم کی طرف اعتناء کے سبب اور اس کے حال کے اہتمام کے سبب کسی غرض کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے تیرا قول فلاں نے خارجی کو قتل کر دیا اس لئے کہ قتل کے تعلق میں اہم خارجی مقتول ہے تاکہ لوگ اس کے شر سے چھٹکارا حاصل کریں۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی معمول کا ذکر اہم ہوتا ہے پس اس کے اہم ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے قتل الخارجی فلانٌ میں فلانٌ اگرچہ فاعل ہے مگر مفعول یعنی خارجی جو مقتول ہے قتل کے متعلق ہونے میں وہی اہم ہے قاتل اہم نہیں ہے اور خارجی مقتول اہم اس لئے ہے تاکہ لوگ اس کے شر سے چھٹکارا پاسکیں اس لئے کہ جب کسی شخص کی وجہ سے تکلیف حد سے بڑھ جاتی ہے تو مقصود یہی ہوتا ہے کہ یہ تکلیف دہندہ برباد ہو جائے تاکہ لوگوں کو راحت نصیب ہو اس سے قطع نظر کہ برباد کرنے والا کون ہے پس اسی اہمیت کے پیش نظر مفعول یعنی خارجی کو مقدم کیا گیا ہے۔ جعل الاھمیت سے مصنف پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اس جگہ مصنفؒ نے اہمیت کو او حرفِ عطف کے ذریعہ تقدیم کے اصل ہونے کی قسیم بنایا ہے اور قسیم شی شے کے مغایر ہوتی ہے یعنی بعض معمول کا بعض پر مقدم کرنا یا تو اس لئے ہے کہ اس بعض میں تقدیم اصل ہے اور یا اس لئے ہے کہ اس بعض کا ذکر اہم ہے۔ بہر حال اس جگہ اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کی قسیم بنایا ہے اور مسند الیہ کی بحث میں اہمیت کو ایسا امر کلی بنایا ہے جو تقدیم کے اصل ہونے کو بھی شامل ہے اور اس کے علاوہ ان تمام امور کو شامل ہے جو تقدیم کا تقاضہ کرتے ہیں مثلاً سامع کے ذہن میں خبر کا متمکن ہونا، مسرت کی خبر کا جلد دینا۔ چنانچہ بحث مسند الیہ میں عبارت یہ ہے اما تقدیمہ فلکون ذکرہ اھم اما لانہ الاصل ولا مقتضی لِلعدول عنہ واما

لیتمکن الخبر فی ذهن السامع واما لتعجیل المسرة ۔

شارح کہتے ہیں کہ اہمیت کوایسا امر کلی قرار دینا جو اصالتِ تقدیم اور اس کے علاوہ کو شامل ہے سکا کی کی مفتاح العلوم کے بھی موافق ہے اور اس کے بھی موافق ہے جو شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے کیونکہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں یہ کہا ہے کہ ہم نے نہیں دیکھا کہ علماء عرب نے تقدیم کی علت کے سلسلے میں عنایت اور اہتمام کے علاوہ کسی چیز کو ایسا قاعدہ کلیہ بنایا ہو جو تقدیم معمول کے تمام اسباب وعلل پر مشتمل ہو یعنی علماء عرب کے نزدیک اہتمام تو ایسا امر کلی اور قاعدہ کلیہ ہے جو تقدیم کے تمام اسباب وعلل کو شامل ہے اس کے علاوہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو تقدیم کی علت کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہو لیکن شیخ کہتے ہیں کہ اہتمام وعنایت جو تقدیم کی علت کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتا ہے اس کے سبب کی ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کی جائے جس کے لئے کوئی خصوصیت اور اعتبار معروف ہو۔ شیخ کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ تقدیم کے سلسلہ میں صرف یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ اس شے کو اہتمام کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بلکہ اہتمام کا سبب بیان کرنا بھی ضروری ہوگا مثلاً یوں کہا جائے کہ شے مقدم اس لئے اہم ہے کہ اس کی تقدیم اصل ہے اور اس سے عدول کا کوئی مقتضی موجود نہیں ہے یا اس وجہ سے اہم ہے کہ خبر سامع کے ذہن میں متمکن ہو جاتی ہے یا تعجیل مسرت کی وجہ سے اہم ہے وغیرہ وغیرہ۔

اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ مقدم کے اہم اور قابل اعتناء ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ یہ عنایت کہاں سے آئی اور یہ مقدم اہم کیوں ہے الحاصل مصنف کا اس جگہ کا بیان اور بحث مسند الیہ کا بیان دونوں متعارض ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اہمیت سے اہمیت عارضہ مراد ہے جو معمول مقدم کو کسی غرض کی وجہ سے متکلم یا سامع کے اعتناء کی بناء پر حاصل ہوتی ہے اور بحث مسند الیہ میں اہمیت مطلقہ مراد ہے جو اہمیت ذاتیہ اور عارضہ دونوں کو شامل ہے اور جب ایسا ہے تو دونوں بیانات میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔

اَوْ لاَنَّ فِی التَّاخِیرِ اِخلالاً بِبَیانِ المعنیٰ نحو وقال رجلٌ مُّؤمنٌ من اٰلِ فرعونَ یکتُمُ اِیْمانه فانه لو اَخرَ قوله من اٰلِ فرْعونَ عن قولهٖ یکتُمُ اِیْمانه لتوَهَّمَ انه من صِلَةِ یکتُمُ ای یکتُمُ اِیْمانه من اٰلِ فرعون فلَمْ یَفْهَمْ مِنْهُ أنه ایْ ذٰلک الرجل کان منهم ایْ من اٰلِ فرعونَ والحاصلُ اَنَّه ذُکِرَ لرجلٍ ثلاثةُ اوصافٍ قدَّمَ الاوَّل اعنی مؤمنٌ لِکونه اشرف ثم الثانی لئلا یتوهَّمَ خِلافُ المقصودِ۔

ترجمہ: یا اس لئے کہ موخر کرنے میں بیان معنی میں خلل واقع ہوتا ہے جیسے اور ایک مؤمن آدمی جو آل فرعون سے ہے اپنے ایمان کو چھپاتا ہے اس نے کہا اس لئے کہ اگر اپنے قول من آل فرعون کو اپنے قول یکتم ایمانه سے مؤخر کرتا تو یہ وہم ہوتا کہ من آلِ فرعون یکتم کا صلہ ہے یعنی اپنا ایمان آل فرعون سے چھپاتا ہے پس یہ معلوم نہ ہوتا کہ یہ آدمی آل فرعون سے ہے اور حاصل یہ ہے کہ رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں اول یعنی مؤمن کو مقدم کیا گیا ہے کیونکہ وہ اشرف ہے پھر دوسرے کو تاکہ خلاف مقصود کا وہم نہ ہو۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ معمول کو کبھی اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں خلافِ مقصود کا وہم ہوتا ہے مثلاً آیت وقال رجل مومن من آل فرعون یکتم ایمانه ''میں رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں (۱) رجل کا مؤمن ہونا۔ (۲) اس کا آلِ فرعون سے ہونا۔ (۳) اس کا اپنے ایمان کو چھپانے والا ہونا۔ ان میں سے پہلے وصف یعنی مؤمن کو اس کے اشرف ہونے کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے۔ پھر دوسرے وصف یعنی من آل فرعون کو تیسرے وصف یعنی یکتم ایمانه پر مقدم کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اگر من آل فرعون کو یکتم ایمانه سے مؤخر ذکر کیا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ من آل فرعون یکتم کا صلہ ہے یعنی یکتم سے متعلق ہے اور اس کا مطلب یہ ہوتا کہ وہ رجل مومن آل فرعون

سے اپنا ایمان چھپاتا ہے حالانکہ آیت کا مقصود یہ نہیں ہے بلکہ آیت کا مقصود یہ بتانا ہے کہ وہ رجل مومن خاندان فرعون کا ایک فرد ہے۔ پس من آل فرعون کو مؤخر کرنے کی صورت میں چونکہ یہ معلوم نہ ہوتا کہ وہ رجل آل فرعون سے ہے حالانکہ آیت کا مقصود یہ ہی بیان کرنا ہے اس لئے خلاف مقصود کے اس وہم سے بچنے کے لئے دوسرے وصف یعنی آل فرعون کو تیسرے وصف یعنی یکتم ایمانہ سے مقدم کیا گیا۔

اَوْ لانَّ فی التاخیرِ اخلالاً بالتناسب کرعایةِ الفاصلةِ نحو فاوجسَ فی نفسہٖ خیفةً موسیٰ بتقدیم الجارِ والمجرور والمفعول علی الفاعلِ لانَّ فواصل الآیِ علی الالفِ۔

ترجمہ: یا اس لئے کہ مؤخر کرنے میں تناسب میں خلل واقع ہوتا ہے جیسے رعایت فاصلہ مثلاً موسیٰ کے دل میں قدرے خوف ہوا جار مجرور اور مفعول کو فاعل پر مقدم کرنے کے ساتھ اس لئے کہ آیات کے فواصل الف پر ہیں۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ معمول کو کبھی اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں تناسب فوت ہو جاتا ہے جیسے رعایت فاصلہ کی وجہ سے مقدم کرنا یعنی رعایت فاصلہ کی وجہ سے جس معمول کو مقدم کیا گیا ہے اگر اس کو مؤخر کر دیا جاتا تو فاصلہ کی رعایت نہ ہو پاتی حالانکہ باب بلاغت میں رعایت فاصلہ بھی واجب ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول "فاوجس فی نفسه خیفة موسیٰ" میں فی نفسہ جار مجرور خیفۃ مفعول کو فاعل (موسیٰ) پر اسی رعایت فاصلہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے کیونکہ سورۂ طٰہٰ کی ان آیتوں کے فواصِل الف پر ہیں چنانچہ آپ منها خلقنكم و فيها نعيد كم سے آخر رکوع تک ملاحظہ فرمائیں تو معلوم ہوگا کہ ہر آیت الف مقصورہ پر ختم ہو رہی ہے۔ جمیل غفرلہ ولوالدیہ۔

اَلْقَصْرُ

(یہ) باب قصر کے بیان میں ہے

فی اللّغةِ الحبس وفی الاصطلاح تخصیصُ شئٍ بشئٍ بطریقٍ مخصوصٍ۔

ترجمہ: قصر لغت میں روکنا ہے اور اصطلاح میں ایک شے کو دوسرے شے کے ساتھ بطریق مخصوص خاص کرنا ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ قصر کے لغوی معنی حبس کے ہیں اسی سے باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "حور مقصورات فی الخیام" یعنی محبوسات فی الخیام، بعض حضرات نے کہا ہے کہ قصر کے لغوی معنی ہیں دوسرے کی طرف تجاوز کرنا۔ اس صورت میں قصر، قصر الشئ علی کذا سے ماخوذ ہوگا نہ کہ قصر الشئ ای جلستہ سے اور اصطلاح بلغاء میں قصر کہتے ہیں ایک شے کو دوسرے شے کے ساتھ مخصوص طریقہ پر خاص کرنا۔

عبارت میں شے اول سے مراد موصوف بھی ہو سکتا ہے اور صفت بھی اگر موصوف مراد ہے تو شے ثانی سے صفت مراد ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ موصوف کو صفت کے ساتھ مخصوص طریقے پر خاص کرنا قصر ہے اور اگر صفت مراد ہے تو شے ثانی سے موصوف مراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت کو موصوف کے ساتھ مخصوص طریقہ پر خاص کرنا قصر ہے یہ بھی خیال رہے کہ باء مقصور پر داخل ہے یعنی شے اول موصوف ہو یا صفت مقصور علیہ ہے اور شے ثانی موصوف ہو یا صفت مقصور ہے اور خادم پہلے بیان کر چکا ہے کہ اردو ترجمہ کے وقت مقصور علیہ پر لفظ ہی داخل کیا جاتا ہے، مخصوص طریقہ سے مراد ان چار طریقوں میں سے ایک ہے جس کو آگے چل کر مصنف نے ذکر کیا ہے۔ (۱) عطف جیسے زید شاعر لا کاتب (۲) نفی اور استثناء جیسے ما زید الا شاعر (۳) انما جیسے انما زید کاتب۔ (۴) تقدیم جیسے تمیمی انا۔

وهو حقيقي وغيرُ حقيقي لانّ تخصيصَ الشيئ بالشيئ اِمّا ان يكون بحسب الحقيقة وفي نفس الامر بانْ لا يتجاوزه اِلىٰ غيره اصلاً وهو الحقيقي أو بحسبِ الاضافة اِلىٰ شيئ آخر بانْ لا يتجاوزه الى ذلك الشيئ وانْ امكن ان يتجاوزه اِلى شيئ آخر في الجملة وهو غير حقيقي بل اضافي كقولك مازيد الا قائم بمعنى انه لا يتجاوز القيام اِلى القعود لا بمعنى انه لا يتجاوزه الى صفةٍ اُخرٰ اصلاً وانقسامه الى الحقيقي والاضافي بهذا المعنى لاينافي كون التخصيص مطلقاً من قبيلِ الاضافاتِ۔

ترجمہ: اور قصر حقیقی ہے اور غیر حقیقی ہے اس لئے کہ ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا یا تو بحسب الحقیقۃ اور نفس الامر میں ہوگا اس طور پر کہ شے اول شے ثانی سے اسکے غیر کی طرف بالکل تجاوز نہ کرے اور یہ قصر حقیقی ہے یا دوسری شے کی طرف اضافت کرتے ہوئے ہوگا۔ اس طور پر کہ شے اول شے ثانی سے اس شے کی طرف تجاوز نہ کرے گوفی الجملہ شے آخر کی طرف متجاوز ہوسکتی ہو اور یہ قصر غیر حقیقی ہے بلکہ اضافی ہے جیسے تیرا قول مازید الا قائم بایں معنیٰ کہ قیام، قعود کی طرف متجاوز نہیں ہوگا نہ یہ معنی کہ وہ دوسرے صفت کی طرف بالکل متجاوز نہ ہوگا اور قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف اس معنی کے اعتبار سے منقسم ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ تخصیص مطلقاً اضافات کے قبیل سے ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قصر کی تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ قصر کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) غیر حقیقی، کیونکہ ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا یعنی ایک شے کو دوسری پر منحصر کرنا یا تو حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے ہوگا اس طور پر کہ شے اول یعنی مقصور شے ثانی یعنی مقصور علیہ سے اس کے علاوہ کی طرف قطعاً متجاوز نہ ہوگی اور یا ایک شے کو دوسری شے پر منحصر کرنا کسی معینہ شے کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوگا یعنی شے اول (مقصور) شے ثانی (مقصور علیہ) سے اس معینہ شے کی طرف متجاوز نہ ہوگی اگرچہ اس کے علاوہ دوسری اشیاء کی طرف متجاوز ہوسکتی ہو۔ اگر اول ہے تو قصر حقیقی ہے اور اگر ثانی ہے تو قصر غیر حقیقی اور اضافی ہے اول کی مثال ''ما خاتم الانبیاء والرسل الا محمد'' ہے (انبیاء اور رسل کا خاتم سوائے محمدؐ کے کوئی نہیں ہے) اس مثال میں نبوت اور رسالت کے ختم کو چونکہ محمد ﷺ پر منحصر کیا گیا ہے اور آپ کے علاوہ ہر ایک سے اس کی نفی کی گئی ہے چنانچہ ختم نبوت آپ ﷺ سے آپ کے علاوہ کی طرف قطعاً متجاوز نہیں ہے اس لئے اس مثال میں قصر حقیقی ہوگا۔ ثانی کی مثال مازید الا قائم ہے (زید کھڑا ہی ہے) اس مثال میں زید کو قیام پر چونکہ قعود کی طرف نسبت کرتے ہوئے منحصر کیا گیا ہے نہ کہ تمام اوصاف کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لئے اس مثال میں قصر غیر حقیقی اور قصر اضافی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ زید قیام سے قعود کی طرف متجاوز نہیں ہے یعنی زید وصف قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اگرچہ دوسرے اوصاف کی طرف متجاوز ہوسکتا ہے یعنی دوسرے اوصاف کے ساتھ متصف ہوسکتا ہے۔

وانقسامه الى الحقيقي والاضافي الخ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قصر، تخصیص شے بشی کو کہتے ہیں اور تخصیص چونکہ مقصور اور مقصور علیہ کے درمیان نسبت ہوتی ہے اس لئے تخصیص امورِ اضافیہ میں سے ہوگی اور جب تخصیص امور اضافیہ میں سے ہے تو قصر بھی امور اضافیہ میں سے ہوگا اور جب قصر امور اضافیہ میں سے ہے تو اس کا حقیقی کے ساتھ متصف ہونا یعنی حقیقی کو اس کی قسم قرار دینا ممتنع ہوگا کیونکہ حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کا تعقل اور سمجھنا غیر پر موقوف نہ ہو اور اضافی اس کو کہتے ہیں جس کا تعقل غیر پر موقوف ہو۔

الحاصل ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اور احد الضدین آخر کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے لہٰذا قصر جو امور اضافیہ میں سے ہے وہ بھی حقیقی کے ساتھ متصف نہیں ہوگا یعنی حقیقی کو قصر کی قسم قرار دینا درست نہ ہوگا۔ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف منقسم ہونا **تقسيم شيے الى نفسه و الى غيره** ہے اس طور پر کہ قصر بھی امور اضافیہ میں سے ہے اور اس کی ایک قسم بھی اضافی ہے پس قصر اپنی

ذات یعنی اضافی کی طرف منقسم ہوا اور اپنے غیر یعنی حقیقی کی طرف منقسم ہوا اور اسی کا نام انقسام شے الی نفسہ والی غیرہ ہے۔ اور یہ باطل ہے لہذا قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف منقسم ہونا بھی باطل ہے۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقی سے مراد وہ نہیں ہے جس کا تعقل فی حد ذاتہ ہو اور دوسرے پر موقوف نہ ہو بلکہ حقیقی سے مراد وہ ہے جو مقصور علیہ کے علاوہ تمام کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو یعنی حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ حکم صرف مقصور علیہ میں پایا جائے اس کے علاوہ کسی میں نہ پایا جائے اور جب ایسا ہے تو حقیقی کا تعقل اور سمجھنا بھی مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہوگا جیسا کہ اضافی کا تعقل اور سمجھنا مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ حقیقی میں مقصور علیہ کے جمیع ماعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور اضافی میں بعض ماعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور جب حقیقی میں مقصور علیہ کے جمیع ماعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور اس کا سمجھنا بھی مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہوتا ہے تو قصر جو امورِ اضافیہ میں سے ہے اس کا حقیقی کے ساتھ متصف ہونا اور حقیقی کو اس کی قسم قرار دینا بھی درست ہوگا دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ مقسم یعنی قصر میں مطلقاً تخصیص ہے خواہ حقیقی ہو خواہ اضافی ہو اور اس کی ایک قسم یعنی اضافی میں مطلق تخصیص نہیں ہے بلکہ مقصور علیہ کے بعض ماعدا کی طرف نسبت کرتے ہوئے تخصیص ہے اور جب ایسا ہے تو مقسم اور قسم کے درمیان فرق ہوگا عینیت نہ ہوگی اور جب مقسم اور قسم کے درمیان فرق ہو گیا اور عینیت باقی نہ رہی تو قصر کا اضافی کی طرف منقسم ہونا بھی اضافتِ شے الی نفسہ نہ ہوگا۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ قصر امور اضافیہ میں سے ہے۔

(فوائد) یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ جب حقیقی اور اضافی دونوں امور اضافیہ میں سے ہیں تو ایک کا نام اضافی اور ایک کا نام حقیقی کیوں تجویز کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اضافی میں چونکہ مضاف الیہ (یعنی بعض ماعدا) متعین ہوتا ہے اسلئے اس کا نام اضافی تجویز کیا گیا اور حقیقی میں مقصور علیہ کے جمیع ماعدا کی طرف نسبت ہونے کی وجہ سے چونکہ حقیقۃً تخصیص پائی جاتی ہے اسلئے اس کا نام حقیقی تجویز کیا گیا۔

و کلٌّ منهما ای من الحقیقی و غیرهِ نوعان قصرُ الموصوف علی الصفةِ وهو ان لا یتجاوزَ الموصوفُ من تِلکَ الصفةِ الی صفةٍ اُخریٰ لکن یجوز ان تکون تلکَ الصفة لموصوفٍ اٰخرَ وقصرُ الصفة علی الموصوفِ وهو ان لا یتجاوزَ تلکَ الصفة عن ذلک الموصوفِ الیٰ موصوفٍ آخرَ لکن یجوز ان یکون لذٰلکَ الموصوف صفاتٌ اُخَرُ والمراد بالصفةِ ههُنا الصفةِ المعنویة اعنی المعنی القائم بالغیر لا النعتَ النحویة اعنی التابع الذی یدل علی معنی فی متبوعه غیرَ الشمولِ .

ترجمہ: اور حقیقی اور غیر حقیقی میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں قصر موصوف علی الصفت اور وہ یہ ہے کہ موصوف اس صفت سے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ یہ صفت دوسرے موصوف کیلئے بھی ہو اور قصر صفت علی الموصوف اور وہ یہ ہے کہ صفت اس موصوف سے دوسرے موصوف سے مراد صفت معنویہ ہے یعنی معنی قائم بالغیر نہ کہ نعت نحوی یعنی وہ تابع جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں ہوں شمول کے علاوہ۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قصر حقیقی اور غیر حقیقی دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف۔ قصر موصوف علی الصفت کا مطلب یہ ہے کہ موصوف اس صفت سے جس پر موصوف کو منحصر کیا گیا ہے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ یہ صفت دوسرے موصوف میں پائی جا سکتی ہو مثلاً ما زید الا قائم میں زید کو قائم پر منحصر کیا گیا ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ زید قائم ہی ہے یعنی زید صرف صفت قیام کے ساتھ متصف ہے اور صفتِ قیام سے دوسری صفت قعود کی طرف متجاوز نہیں ہے اگر چہ یہ صفت دوسرے موصوف یعنی زید کے علاوہ میں بھی پائی جا سکتی ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ زید کے علاوہ دوسرے لوگ بھی قیام کے ساتھ متصف ہوں اور قصر

صفت علی الموصوف کا مطلب یہ ہے کہ صفت اس موصوف سے جس پر صفت کو منحصر کیا گیا ہے دوسرے موصوف کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ اس موصوف کے لئے دوسری صفات ہوسکتی ہیں مثلاً ما قائم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) میں صفت قیام کو زید پر منحصر کیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ صفتِ قیام زید سے دوسرے موصوف یعنی زید کے علاوہ کی طرف متجاوز نہیں ہے اگر چہ زید کیلئے اکل وشرب وغیرہ دوسری صفات ثابت ہوسکتی ہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہاں بابِ قصر میں صفت سے مراد صفتِ معنوی ہے نہ کہ نعتِ نحوی۔ صفت معنوی اس معنی کو کہتے ہیں جو غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور نعت نحوی اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں پائے جاتے ہوں شمول کے علاوہ۔

نعت نحوی کی اس تعریف میں تابع کالفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو تمام توابع کو شامل ہے اور **الذی یدل علی معنی فی متبوعہ** فصل کے مرتبہ میں ہے، جس کے ذریعہ بدل، عطف بیان اور وہ تاکید جو شمول کے لئے نہ ہو خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ ایسے معنی پر دلالت نہیں کرتے ہیں جو متبوع میں پائے جاتے ہوں اور غیر شمول دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ لفظ کل اور اس کے اخوات کے ساتھ جو تاکید آئی ہے وہ خارج ہوگئی کیونکہ لفظ کل اور اس کے اخوات کے ساتھ جو تاکید آتی ہے وہ شمول کے لئے ہوتی ہے بہر حال بابِ قصر میں صفت سے صفتِ معنوی مراد ہے نعتِ نحوی مراد نہیں ہے اس لئے کہ نعت نحوی کو قصر کے طریقوں میں سے کسی طریقے میں کوئی دخل نہیں ہے یعنی قصر کے جو طریقے بیان کئے گئے ہیں نعتِ نحوی میں ان میں سے کوئی طریقہ نہیں پایا جاتا ہے مثلاً قصر کا ایک طریقہ لا کے ساتھ عطف ہے مگر نعتِ نحوی میں لا کے ساتھ عطف نہیں ہوتا ہے اور نعتِ نحوی نہ کلمہ الا کے بعد واقع ہوتی ہے اور نہ کلمہ انما کے بعد اور نہ ہی نعت نحوی کو مقدم کیا جا سکتا ہے اور نہ نعتِ نحوی اور اس کے منعوت کے درمیان ضمیر فصل لائی جاسکتی ہے اور نہ نعت نحوی مسند اور مسند الیہ ہوتی ہے کہ مسند کو معرفہ لاکر قصر کا ارادہ کرلیا جائے۔ غرض یہ ہے کہ نعت نحوی میں قصر کا کوئی طریقہ نہیں پایا جاتا ہے لہٰذا باب قصر میں نعت نحوی مراد لینا بالکل صحیح نہ ہوگا۔

وَبینهما عمومٌ من وجهٍ لتصادُقِهمَا فی مثلِ اعجبنی هذا لعلم و تفارُقِهما فی مثلِ العلم حسنٌ و مررْتُ بهذا الرجلِ و امّا نحو قولک ما زید اِلا اخوک وماالبابُ اِلا ساجٌ وما هذا الا زیدٌ فمن قصرِ الموصوف علی الصفةِ تقْدیراً اِذا المعنیٰ انه مقصورٌ علی الاتصافِ بکونہ اخاً او ساجاً اوزیداً .

ترجمہ: اوران دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ **اعجبنی هذاالعلم** جیسی مثال میں دونوں صادق ہیں اور العلم حسنٌ اور مررت بہذاالرجل جیسی مثال میں دونوں الگ الگ ہیں اور بہر حال تیرے قول مازیدالا اخوک اور ماالباب الا ساج اور ماہذاالا زید جیسی مثالوں میں قصر موصوف علی الصفت تقدیری ہے اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ یہ وہ بھائی یا ساج یا زید ہونے پر منحصر ہے۔

تشریح: شارحؒ فرماتے ہیں کہ نعت نحوی اور صفت معنوی کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آنا اور بعض پر صادق نہ آنا۔ عموم وخصوص من وجہ کے متحقق ہونے کے لئے تین مثالوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک مثال مادہ اجتماعی کی جہاں دونوں کلی صادق آئیں اور دو مثالیں مادہ افتراق کی جہاں ایک کلی صادق آئے دوسری صادق نہ آئے مثلاً حیوان اور ابیض کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ بگلا میں حیوان اور ابیض دونوں کلیاں جمع ہیں اور بھینس میں حیوان تو صادق آتا ہے مگر ابیض نہیں اور دودھ میں ابیض تو صادق آتا ہے مگر حیوان نہیں۔ پس صفت معنوی اور نعت نحوی کے لئے چونکہ تین مثالیں بن جاتی ہیں اس لئے ان کے درمیان عموم وخصوص میں وجہ کی نسبت ہوگی مادہ اجتماعی کی مثال تو اعجبنی ہذا العلم ہے کیونکہ العلم ترکیب میں ہذا کی نعت نحوی بھی ہے اور علم چونکہ معنی قائم بالغیر ہیں اس لئے یہ صفت معنوی بھی ہے اور العلم حسنٌ میں علم صفت معنوی تو ہے مگر نعتِ نحوی نہیں ہے اس لئے کہ العلم ترکیب میں مسند الیہ واقع ہے اور مررت بہذ الرجل میں رجل نعت نحوی تو ہے مگر صفت معنوی نہیں ہے

لیکن یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ صفت نحوی سے مراد تو لفظ ہوتا ہے اور صفت معنوی سے مراد معنی ہوتا ہے اور لفظ اور معنی کے درمیان تباین ہوتا ہے لہذا ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہونی چاہئے نہ کہ عموم وخصوص من وجہ کی اس کا جواب یہ ہے کہ صفت معنوی اور صفت نحوی کے مدلول کے درمیان نسبت بیان کرنا مقصود ہے اور صفت معنوی اور صفت نحوی کے مدلول کے درمیان کوئی تباین نہیں ہے یا صفت نحوی اور صفت معنوی کے دال کے درمیان نسبت بیان کرنا مقصود ہے اور ان دونوں کے درمیان بھی کوئی تباین نہیں ہے۔

واما نحو قولک سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ حقیقی اور غیر حقیقی دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف یعنی قصر حقیقی ہو یا غیر حقیقی ہو ان دونوں میں سے ایک ضرور ہوگا قصر موصوف علی الصفت ہوگا یا قصر صفت علی الموصوف ہوگا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مثالوں میں قصر ہے مگر ان دونوں قسموں میں سے کوئی بھی نہیں ہے مثلاً ماز یدالا اخوک میں زید کو اخوک پر اور ماالباب الا ساج میں باب کو ساج پر اور ماھذاالا زید میں ہذا کو زید پر منحصر کیا گیا ہے مگر ان مثالوں میں نہ قصر موصوف علی الصفت ہے اور نہ قصر صفت علی الموصوف ہے کیونکہ ان مثالوں میں کوئی صفت معنوی ہی نہیں ہے کہ اس پر قصر کیا جائے یا اسکا قصر کیا جائے اسکا جواب یہ ہے کہ ان مثالوں میں تقدیراً قصر موصوف علی الصفت ہے یعنی ان مثالوں میں موصوف کو صفت مقدرہ پر منحصر کیا گیا ہے اس طور پر کہ اخوک، ساج اور زید میں تاویل کر کے انکو صفت معنوی بنایا گیا ہے چنانچہ معنی یہ ہوں گے کہ زید منحصر ہے تیرا بھائی ہونے پر اور دروازہ منحصر ہے ساگون ہونے پر اور اشارہ منحصر ہے زید ہونے پر۔ الحاصل جب تاویل کر کے اخوک، ساج اور زید کو صفت معنوی بنالیا گیا ہے تو ان مثالوں میں بلاشبہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا۔

والاوّل ای قصر الموصوف علی الصفةِ من الحقیقی نحو ما زیدٌ الا کاتبٌ اذا اُرید انه لا یتصفُ بغیرِھا ای غیر الکتابةِ وھوَ لایکادُ یُوجد لتعذُرِ الاحاطةِ بصفاتِ الشیٔ حتی یُمکِن اثبات شیٔ منھا و نفی ما عداھا بالکلیة بل ھذا محال لانَّ للصفة المنفیَّةِ نقیضاً وھو من الصفاتِ التی لا یمکن نفیُھا ضرورة امتناع ارتفاع النقیضین مثلاً اذا قلنا ما زیدٌ الا کاتبٌ و اردْنا انَّه لا یتَّصفُ بغیرِھا لَزِمَ انْ لا یتَّصِفَ بالقیامِ و لا بنقِیْضِه وھو محالٌ۔

ترجمہ: اور اول یعنی قصر موصوف علی الصفة حقیقی جیسے ماز یدالا کاتب جب یہ مراد ہو کہ وہ غیر کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے اور وہ موجود ہی نہیں ہے اس لئے کہ ایک شے کی تمام صفات کا احاطہ متعذر ہے حتی کہ ان میں سے ایک کا اثبات اور اس کے ماعدا کی نفی بالکلیہ ممکن ہو بلکہ یہ محال ہے کیونکہ صفت منفیہ کے لئے نقیض بھی ہوتی ہے اور نقیض ان صفات میں سے ہے جس کی نفی ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ ارتفاع نقیضین کا مرتفع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم نے کہا کہ ماز یدالا کاتب اور ہم نے ارادہ کیا کہ وہ غیر کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے تو لازم آئے گا کہ قیام کے ساتھ متصف نہ ہو اور نہ اس کی نقیض کے ساتھ حالانکہ یہ محال ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال میں فرمایا ہے ما زیدا الا کاتب زید کاتب ہی ہے) مصنف فرماتے ہیں کہ **ما زید الا کاتب** قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال اس وقت ہوگی جبکہ متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید وصف کتابت کے علاوہ کسی دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے یعنی وصف کتابت تو اس کے لئے ثابت ہے لیکن وصف کتابت کے علاوہ باقی دوسری تمام صفات اس سے منتفی ہیں اور اگر متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید وصف کتابت کے ساتھ متصف ہے اور اس کے مقابل کسی متعینہ صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے مثلاً شعر کے ساتھ متصف نہیں ہے تو اس صورت میں یہ کلام قصر موصوف علی الصفت اضافی کی مثال ہوگا نہ کہ حقیقی کی۔ بہر حال **ما زید الا کاتب** قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال اس وقت ہوگا جبکہ متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید کے لئے وصف کتابت ثابت ہے اور اس کے

علاوہ باقی دوسری تمام صفات منتفی ہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بلغاء کے کلام میں یہ مثال موجود اور متحقق نہیں ہے کیونکہ اس مثال کے موجود ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ متکلم کو ایک شے کی تمام صفات معلوم ہوں اور اس کے لئے ان کا احاطہ کرنا ممکن ہوتا کہ ان میں سے اس شے کے لئے ایک صفت کو ثابت کر سکے اور اس کے علاوہ باقی تمام صفات کی اس سے نفی کر سکے۔ حالانکہ صفات کے کثیر ہونے کی وجہ سے اور ان میں سے بہت سی صفات کے مخفی ہونے کی وجہ سے متکلم کے لئے ان تمام کا احاطہ کرنا متعذر ہے۔ شارحؒ ترقی کرکے فرماتے ہیں کہ یہی نہیں کہ قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال موجود نہیں ہے بلکہ اس کا پایا جانا محال ہے اس لئے کہ موصوف سے جس صفت کی نفی کی گئی ہے اس کی نقیض بھی ضرور ہوگی اور اس کی نقیض کی نفی کرنا ناممکن ہے کیونکہ ایک صفت کی نفی کرنے کے بعد جب آپ اس کی نقیض کی نفی کریں گے تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا حالانکہ ارتفاع نقیضین کا ممتنع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم نے مازید الا کاتب کہا اور ارادہ یہ کیا کہ زید کتابت کے علاوہ دوسری صفات کے ساتھ متصف نہیں ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ زید نہ قیام کے ساتھ متصف ہو اور نہ عدم قیام کے ساتھ متصف ہو اور قیام اور عدم قیام دونوں کے ساتھ متصف نہ ہونا ارتفاع نقیضین ہے جو کہ محال ہے اور یہ محال چونکہ قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی وجہ سے لازم آیا ہے اس لئے قصر موصوف علی الصفت حقیقی بھی محال ہوگا۔

والثانی ای قصرُ الصفةِ علی الموصوف من الحقیقی کثیرٌ نحو مافی الدارِ الا زیدٌ علی معنی انّ الحصولَ فی الدارِ المعیَّنةِ مقصورٌ علی زیدٍ.

ترجمہ: اور ثانی یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے جیسے مافی الدار الا زید (گھر میں زید ہی ہے) بایں معنی کہ معین گھر میں حصول، زید پر منحصر ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دوم یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے یعنی اس کا وجود محال اور ناممکن نہیں ہے کیونکہ موصوف کے تمام افراد کا احاطہ کرنا متعذر نہیں ہے بلکہ ممکن ہے مثلاً ما فی الدار الا زید میں دار معینہ میں حصول زید پر منحصر ہے یعنی دار معینہ میں زید کا حصول ہے اور زید کے علاوہ باقی تمام افراد انسان کی نفی ہے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ دار معینہ میں حصول کو زید پر منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ گھر عادۃً ہوا سے خالی نہیں ہوتا ہے اور جب گھر میں زید بھی ہوگا اور ہوا بھی ہوگی تو حصول کو زید میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زید کی نوع سے نفی کرنا مراد ہے مطلق شے سے نفی کرنا مراد نہیں ہے یعنی مافی الدار الا زید کہہ کر یہ کہنا مقصود ہے کہ گھر میں زید کے علاوہ کوئی انسان نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں قصر قصرِ اضافی ہوگا کیونکہ اس صورت میں بعض یعنی انسان کے اعتبار سے قصر ہے۔ دوسری اشیاء یعنی ہوا وغیرہ کے اعتبار سے قصر نہیں ہے اور اس کا نام قصر اضافی ہے لہذا ''مافی الدار الا زید'' کو قصر صفت علی الموصوف اضافی کی مثال کہنا چاہئے نہ کہ حقیقی کی اور اس طرح کی بات تو قصر موصوف علی الصفت میں بھی صحیح ہے حالانکہ آپ نے اس کو متعذر اور محال کہا ہے کیونکہ ''ما ھذا الثوب الا ابیض'' کا مطلب یہ ہے کہ یہ کپڑا سفیدی کے علاوہ کسی رنگ میں رنگا ہوا نہیں ہے۔

الحاصل یہ مثال اعتراض سے خالی نہیں ہے۔ قصر صفت علی الموصوف حقیقی کیلئے زیادہ بہتر یہ مثال ہے ''لا واجب بالذات الا اللہ'' (واجب بالذات اللہ ہی ہے) ما خاتم الانبیاء الا محمد ﷺ (خاتم الانبیاء محمد ﷺ ہی ہیں) پہلی مثال میں واجب بالذات اللہ پر منحصر ہے یعنی اللہ کے لئے ثابت ہے اور باقی تمام سے منتفی ہے اور دوسری مثال میں ختم نبوت آنحضور ﷺ کے لئے ثابت ہے اور باقی تمام سے منتفی ہے اور جب ایسا ہے تو ان کو قصر صفت علی الموصوف حقیقی کی مثال قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔

وقد یُقصد به اي بالثانی المبالغة لعدمِ الاعتدادِ بغیرِ المذکورِ کما یُقصد بقولنا ما فی الدارِ الا زید انّ جمیع من فی الدارِ ممّن عدا زیداً فی حکم العدمِ فیکون قصراً حقیقاً ادّعائیاً واَمّا فی القصرِ الغیرِ الحقیقی فلا یُجعل غیر المذکورِ بمنزلة العدم بل یکون المرادُ اَنّ الحصول فی الدارِ مقصورٌ علی زیدٍ بمعنیٰ انّه لیس حاصلاً لعمرو وانْ کان حاصلاً لبکرٍ وخالدٍ۔

ترجمہ: اور کبھی ثانی سے مبالغہ مقصود ہوتا ہے غیر مذکور کا اعتبار نہ کرنے کی وجہ سے جیسے ہمارے قول مافی الدار الا زید سے یہ ارادہ کیا جائے کہ زید کے علاوہ وہ تمام لوگ جو گھر میں ہیں نہ ہونے کے حکم میں ہیں پس یہ قصر حقیقی ادعائی ہوگا اور بہر حال قصر غیر حقیقی میں تو غیر مذکور نہ ہونے کے حکم میں نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ گھر میں حاصل ہونا زید پر منحصر ہے بایں معنی کہ وہ عمرو کیلئے حاصل نہیں ہے اگر چہ بکر اور خالد کیلئے حاصل ہو۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا کہ قصر علی الموصوف حقیقی کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی (۲) قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادّعائی۔ قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی کا بیان تو پہلے گذر چکا ہے کہ صفت ایک موصوف کے لئے ثابت ہو اور باقی تمام سے منفی ہو جیسے مافی الدار الا زید میں کہ دار معینہ میں حاصل ہونا صرف زید کے لئے ثابت ہے اور زید کے علاوہ باقی تمام افرادِ انسان سے منفی ہے الحاصل اس مثال میں قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی ہے۔ اور قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی یہ ہے کہ اس سے مبالغہ مقصود ہو اس طور پر کہ مذکور کے علاوہ باقی تمام افراد کو نہ ہونے کے حکم میں اتار لیا جائے مثلاً ما فی الدارِ الا زید اس وقت کہا جائے جبکہ گھر میں زید بھی ہو اور زید کے علاوہ کچھ افراد اور ہوں تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے زید کے علاوہ ان تمام افراد کو جو گھر میں موجود ہیں نہ ہونے کے حکم میں فرض کر لیا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ گھر میں صرف زید ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے اور یہ بلاشبہ قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی ہے۔

واما فی القصرِ الغیر الحقیقی سے شارحؒ نے قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی اور قصر اضافی کے درمیان فرق بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ قصر ادعائی میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے اور غیر مذکور کو نہ ہونے کے حکم میں فرض کر لیا جاتا ہے اور قصر اضافی میں نہ تو مبالغہ مقصود ہوتا ہے اور نہ ہی غیر مذکور کو عدم کے مرتبہ میں فرض کیا جاتا ہے مثلاً قصر اضافی کی صورت میں مافی الدار الا زید (گھر میں حاصل ہونا زید پر منحصر ہے) کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کیلئے حصول فی الدار ثابت نہیں ہے اگر چہ بکر اور خالد کیلئے ثابت ہے یعنی بکر اور خالد جو گھر میں موجود ہیں ان کو نہ ہونے کے حکم میں فرض نہیں کیا ہے بلکہ زید پر حصول فی الدار کو عمرو کے مقابلہ میں منحصر کیا ہے تمام افراد کے مقابلہ میں منحصر نہیں کیا ہے اسکے برخلاف قصر حقیقی ادعائی کہ اس میں حصول فی الدار کو زید پر تمام افراد کے مقابلہ میں منحصر کیا گیا ہے اور زید کے علاوہ وہ افراد جو گھر میں ہیں مثلاً بکر اور خالد تو ان کو عدم اور نہ ہونے کے مرتبہ میں فرض کر لیا گیا ہے۔

وَالاوّلُ اي قصرُ الموصوفِ علی الصفةِ من غیرِ الحقیقی تخصیصُ امرٍ بصفةٍ دون صفةٍ اُخریٰ اوْ مکانها اي تخصیص امرٍ بصفةٍ مکانَ صفةٍ اُخریٰ والثانی اي قصرُ الصفةِ علی الموصوفِ من غیرِ الحقیقی تخصیص صفةٍ بامرٍ دونَ امرٍ اٰخرَ او مکانه وقولهٗ دونَ اُخریٰ معناه متجاوزاً عن الصفةِ الاُخریٰ فاِنَّ المخاطبَ اِعتقد اشتراکه فی صفتینِ والمتکلم یُخصّصه باحدٰهما ویتجاوزُ عن الاُخریٰ ومعنیٰ دونَ فی الاصلِ ادنیٰ مکانٍ من الشئ یُقالُ هذا دونَ ذاک اِذا کان احطُّ منه قلیلاً ثُمّ استُعیرَ للتّفاوُتِ فی الاحوالِ والرُّتَبِ ثمّ اتّسع فیه فاستعمل فی

کل تجاوُزِ حدٍ وتُخطّی حکمٍ الیٰ حکمٍ ۔ ترجمہ: اوراول یعنی قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی ایک امر کا ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسری صفت کے ساتھ یا دوسری صفت کی جگہ یعنی ایک امر کو ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا دوسری صفت کی جگہ اور ثانی یعنی قصرِ صفت علی الموصوف غیر حقیقی ایک صفت کو ایک امر کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسرے کے ساتھ یا دوسرے کی جگہ اور ماتن کا قول دون اُخریٰ اس کے معنی ہیں دوسری صفت سے تجاوز کرتے ہوئے اس لئے کہ مخاطب موصوف کو دو صفتوں میں شریک کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے اور متکلم اس کو ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ خاص کرتا ہے اور دوسری سے تجاوز کرتا ہے اور دون کے معنی اصل میں پست جگہ کے ہیں کہا جاتا ہے ھــــذا دون ذاک جب یہ اس سے کچھ پست ہو پھر احوال و مراتب میں تفاوت کے لئے مستعار لیا گیا ہے پھر اس میں وسعت کی گئی تو ایک حد سے دوسری حد کی طرف اور ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف تجاوز کرنے میں مستعمل ہونے لگا۔

تشریح: جس طرح قصر حقیقی کی دو قسمیں تھیں (۱) قصر موصوف علی الصفت۔ (۲) قصر صفت علی الموصوف اسی طرح قصر غیر حقیقی اور اضافی کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوت۔ یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر غیر حقیقی کی پہلی قسم یعنی قصر موصوف علی الصفت کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) تخصیص امرٍ بصفة دون صفة اُخریٰ (۲،۳) تخصیص امر بصفة مکان صفة اخریٰ اول یعنی تخصیص امر بصفة دون صفة اُخریٰ کا مطلب یہ ہے کہ متکلم ایک امر یعنی موصوف کو ان دو صفتوں میں سے جن کے بارے میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ دونوں صفتیں، اس موصوف میں مشترکہ طور پر پائی جاتی ہیں ایک پر منحصر کرے اور دوسری صفت سے تجاوز کرے اور اس کو چھوڑ دے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید کتابت اور شعر دونوں کے ساتھ متصف ہے یعنی زید کاتب بھی ہے اور شاعر بھی مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ما زید الا کاتب۔ زید صرف کاتب ہے شاعر نہیں ہے اسی کو قصر افراد کہا جاتا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

دوم یعنی تخصیص امر بصفة مکان صفة اُخریٰ کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب جس صفت پر موصوف کو منحصر کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے متکلم اس کی جگہ دوسری صفت پر منحصر کرے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید صفتِ قعود کے ساتھ متصف ہے مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے مازید الا قائم زید کھڑا ہی ہے یعنی مخاطب کا اعتقاد غلط ہے صحیح بات یہ ہے کہ زید صفت قیام کے ساتھ متصف ہے صفت قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اسی کو قصر قلب کہا جاتا ہے اور یا مخاطب دو صفتوں کے درمیان متردد ہو اور متکلم ان دونوں میں سے ایک کو متعین کردے مثلاً مخاطب اس بارے میں متردد ہے کہ معلوم نہیں زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ۔ پس متکلم نے ایک یعنی صفت قیام کو متعین کرتے ہوئے کہا ما زید الا قائم زید کھڑا ہے بیٹھا نہیں ہے۔ اسی کا نام قصر تعیین ہے۔

الحاصل فاضل مصنفؒ نے تخصیص امر بصفة دون صفة اخریٰ کہہ کر قصر افراد کو بیان کیا ہے اور او مکانھا کہہ کر قصر قلب اور قصرِ تعیین کو بیان کیا ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر غیر حقیقی اور اضافی کی دوسری قسم یعنی قصر صفت علی الموصوف کی تین قسمیں ہیں ۔(۱) تخصیص صفة بامر دون امر آخر (۲۔۳) او مکانه. تخصیص صفة بامر دون امرِ آخر کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ ایک وصف میں دو موصوف شریک ہیں مثلاً یہ اعتقاد ہو کہ ہاشم اور مسعود دونوں کھڑے ہیں یعنی کھڑے ہونے میں دونوں شریک ہیں لیکن متکلم اس کو رد کرتے ہوئے کہتا ہے ''ما قائم الا ھاشم'' ہاشم ہی کھڑا ہے یعنی وصف قیام ہاشم پر منحصر ہے اور مسعود سے منتفی ہے اسی کا نام قصر افراد ہے اور مکانه

کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب جس موصوف پر صفت کو منحصر کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے متکلم اس کے اعتقاد کو رد کر کے اس موصوف کی جگہ

دوسرے موصوف پر منحصر کرے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ صرف مسعود کھڑا ہے یعنی وصفِ قیام، مسعود پر منحصر ہے اور متکلم اس اعتقاد کو رد کر کے یوں کہے "ماقائم الا ھاشم" ہاشم ہی کھڑا ہے یعنی مسعود کے کھڑا ہونے کا اعتقاد غلط ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہاشم کھڑا ہے اسی کو قصر قلب کہا جاتا ہے اور یا مخاطب متردد ہو وہ نہیں جانتا کہ مسعود کھڑا ہے یا ہاشم اس وقت ما قائم الا ہاشم کہہ کر متکلم نے ہاشم کے کھڑا ہونے کو متعین کر دیا۔ اس صورت میں یہ کلام قصر تعیین کی مثال ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن کے قول دون اخریٰ کے معنی یہ ہیں کہ دوسری صفت سے تجاوز کرتے ہوئے یعنی دوسری صفت درجۂ سکوت میں نہیں ہے بلکہ اس کی نفی کرنا مقصود ہے کیونکہ مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ ایک موصوف دو صفتوں میں شریک ہے اور متکلم اس کی تردید کرنے کے لئے ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ خاص کرتا ہے اور دوسری صفت سے تجاوز کرتا ہے یعنی دوسری صفت کی نفی کرتا ہے اور اس کو ترک کرتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اصل معنی کے اعتبار سے لفظ دون پست اور نشیبی زمین کے لئے بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ھذا البیت دون ذالک البیت یہ حجرہ اس حجرے سے نشیب میں ہے پھر مجازاً احوال اور رتبوں کے تفاوت کے لئے استعمال ہونے لگا مثلاً کہا جاتا ہے "زید دون بکر" زید رتبہ میں بکر سے کمتر ہے پھر اس میں مزید وسعت پیدا کی گئی اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف اور ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف نقل کرنے کے لئے استعمال ہونے لگا اگر چہ وہاں احوال اور رتبوں میں تفاوت نہ ہو۔

وَلقائلٍ انْ یقولَ اِنْ اُرِیدَ بقولِه دونَ اُخریٰ و دونَ اٰخَرَ دونَ صفةٍ واحدةٍ اُخریٰ و دون امرٍ واحدٍ اٰخَرَ فقد خرج عن ذٰلکَ ما اِذا اعتقد المخاطب اشتراک مافوق الاثنین کقولنا ما زیدٌ اِلا کاتبٌ لمن اعتقده کاتباً و شاعراً و منجماً و قولنا ما کاتب اِلا زید لمن اعتقد الکاتب زیداً و عمروًا و بکراً و اِنْ اُرِید اعمُّ من الواحدِ و غیرِه فقد دخل فی ھذا التفسیر القصرُ الحقیقی و کذا الکلام علی مکانِ اُخریٰ ومکانِ اٰخرَ۔

ترجمہ: اور معترض کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اگر مصنف کے قول دون اخری اور دون آخر سے مراد دون صفة واحدة اخریٰ اور دون امر واحد آخر ہو تو اس سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جب مخاطب دو سے زیادہ کے اشتراک کا معتقد ہو جیسے ہمارا قول مازید الا کاتب اس شخص سے جو زید کے بارے میں کاتب، شاعر اور منجم ہونے کا معتقد ہو اور ہمارا قول "ما کاتب الا زید" اس شخص سے جو زید، عمرو، بکر تینوں کے کاتب ہونے کا معتقد ہو اور اگر واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہو تو اس تفسیر میں قصر حقیقی داخل ہو جائے گا یہی گفتگو مکان اخریٰ اور مکان آخر کے بارے میں ہوگی۔

تشریح: اس عبارت میں شارح نے مصنفؒ کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض کیا ہے یعنی مصنفؒ نے قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی جو تعریف کی ہے اس پر ایک اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر موصوف علی الصفة غیر حقیقی کی تعریف میں دون اخریٰ اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف میں دونَ آخر سے کیا مراد ہے کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ دون اخریٰ سے مراد دون صفة واحدة اخریٰ ہو اور دون آخر سے دون امر واحد ہو اور مطلب یہ ہے کہ قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب ایک موصوف کو دو صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم موصوف کو ایک صفت پر منحصر کرے اور دوسری سے اس کی نفی کرے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب ایک صفت کو دو موصوف کے درمیان مشترک سمجھے مگر متکلم اس کو ایک موصوف پر منحصر کرے اور دوسرے سے اس کی نفی کرے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہو یعنی قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب موصوف کو دو صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کر کے دوسری سے نفی کرے یا دو سے زیادہ صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم ایک

پر منحصر کرکے باقی سے اس کی نفی کرے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب ایک صفت کو دو موصوف کے درمیان مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کرکے دوسرے سے اس کی نفی کر دے یا دو سے زیادہ موصوفوں کے درمیان مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کرکے باقی سے اس کی نفی کر دے اب اگر احتمال اول مراد ہے تو اس صورت میں قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف جامع نہ رہے گی اس طور پر کہ اس احتمال کی بناء پر قصر موصوف علی الصفت سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب ایک موصوف کا دو سے زیادہ صفتوں کے درمیان اشتراک کا معتقد ہو مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ زید کاتب بھی ہے شاعر بھی ہے اور نجومی بھی ہے یعنی زید کو ان تینوں اوصاف کے درمیان مشترک سمجھتا ہے اور متکلم اس کا رد کرتے ہوئے زید کو کاتب ہونے پر منحصر کرتا ہے اور باقی دو صفتوں سے اسکی نفی کرتا ہے اور یہ صورت اس لئے خارج ہو جائے گی کہ آپ نے دون اخریٰ سے مراد ایک صفت لی ہے یعنی یہ کہا ہے کہ متکلم ایک صفت پر موصوف کو منحصر کرے گا اور ایک سے اسکی نفی کرے گا حالانکہ مذکورہ مثال میں متکلم نے شاعر اور منجم دو صفتوں سے موصوف کی نفی کی ہے نہ کہ ایک سے۔

الحاصل اس احتمال کی بناء پر قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی کی تعریف سے یہ صورت خارج ہو جائے گی حالانکہ یہ صورت بالاتفاق قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی میں داخل ہے اسی طرح قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب ایک صفت کا دو سے زیادہ موصوفوں کے درمیان اشتراک کا معتقد ہو مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ کاتب زید بھی ہے عمرو بھی ہے اور بکر بھی یعنی کاتب ہونے میں تینوں حضرات شریک ہیں لیکن متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے ما کاتب الا زید یعنی کاتب صرف زید ہے زید کے علاوہ عمرو اور بکر کاتب نہیں ہیں اور یہ صورت اس لئے خارج ہو جائے گی کہ آپ نے دون آخر سے ایک امر یعنی ایک موصوف مراد لیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ متکلم صفت کو ایک موصوف پر منحصر کرے گا اور ایک سے اس کی نفی کرے گا حالانکہ اس مثال میں متکلم نے دو موصوف (عمرو، بکر) سے کاتب ہونے کی نفی کی ہے نہ کہ ایک سے خلاصہ یہ ہے کہ اس احتمال کی بناء پر قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف سے یہ صورت خارج ہو جاتی ہے حالانکہ یہ صورت بالاتفاق قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی میں داخل ہے اور اگر احتمال ثانی مراد ہے تو اس صورت میں قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی کیونکہ اس احتمال کی بناء پر قصر غیر حقیقی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل ہو جائے گا اس طور پر کہ آپ نے دون اخریٰ اور دون آخر سے عام مراد لیا ہے یعنی قصر موصوف میں موصوف کی جس صفت سے نفی کی گئی ہے وہ صفت ایک ہو یا ایک سے زیادہ ہو اور قصر صفت میں صفت کی جس موصوف سے نفی کی گئی ہے وہ موصوف ایک ہو یا ایک سے زائد ہو اور ایک سے زائد میں وہ صورت بھی داخل ہے جب مقصور علیہ کے علاوہ تمام سے نفی کی جائے اور مقصور علیہ کے علاوہ تمام سے نفی کرنا اسی کا نام قصر حقیقی ہے۔

الحاصل دوسرا احتمال مراد لینے کی بناء پر قصر حقیقی، قصر غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اور قصر غیر حقیقی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی حالانکہ تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا ضروری ہے شارح کہتے ہیں کہ اعتراض کی یہ ہی تقریر مکان اخریٰ اور مکان آخر میں بھی جاری ہوگی اس طور پر کہ اگر آپ مکانِ اُخریٰ سے مراد مکان صفۃ واحدۃ اخریٰ لیں اور مکان آخر سے مراد مکان امر واحد آخر لیں تو اس صورت میں تعریف سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ قصر موصوف میں موصوف دو صفتوں کے ساتھ متصف ہے اور متکلم ان دونوں صفتوں کی نفی کرکے ان کی جگہ ایک اور صفت کو ذکر کرے اور قصر صفت میں یہ اعتقاد ہو کہ ایک صفت دو موصوفوں کے لئے ثابت ہے اور متکلم ان دونوں سے نفی کرکے اس صفت کو ایک تیسرے موصوف کے لئے ثابت کرے اور اگر عام مراد لیں تو قصر حقیقی، قصر غیر

حقیقی کی تعریف میں داخل ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ متکلم ایک موصوف کو ایک صفت کے ساتھ خاص کرے اس کے علاوہ تمام صفات کی جگہ، یا متکلم صفت کو ایک موصوف کے ساتھ خاص کرے اس کے علاوہ تمام موصوف کی جگہ، اور یہ بلا شبہ قصر حقیقی ہے۔

الحاصل مصنفؒ نے قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی جو تعریف کی ہے وہ ایک صورت میں اپنے افراد کے لئے جامع نہیں رہتی اور ایک صورت میں دخول غیر سے مانع نہیں رہتی حالانکہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔ شارح نے تو اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں دیا ہے البتہ دسوقی میں چند جوابات دیے گئے ہیں ان میں سے دو جواب پیش خدمت ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ ہم دوسرا احتمال مراد لیتے ہیں اور رہا قصر حقیقی کا غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قصر غیر حقیقی میں وہ افراد جن سے متکلم تجاوز کرتا ہے اور جن سے مقصور کی نفی کرنا ہے وہ تفصیلاً ملحوظ ہوتے ہیں اور قصر حقیقی میں اجمالاً ملحوظ ہوتے ہیں مثلاً قصر موصوف علی الصفت میں آپ کہیں ما زید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) پس اگر اجمالاً یہ لحاظ کیا گیا کہ زید کھڑا ہی ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں تو یہ قصر حقیقی ہوگا اور اگر تفصیلاً یہ کہا گیا کہ نہ قاعد ہے نہ مضطجع ہے نہ ماشی ہے تو یہ قصر غیر حقیقی ہوگا۔ اسی طرح قصر صفت علی الموصوف میں آپ کہیں لا قائم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) اگر یہ لحاظ کیا گیا کہ زید کے علاوہ نہیں کھڑا تو یہ قصر حقیقی ہوگا اور اگر تفصیلاً یہ کہا گیا کہ نہ عمرو، نہ بکر نہ خالد تو یہ قصر غیر حقیقی ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد دوسرا ہی احتمال ہے مگر ہم نے جو یہ کہا ہے کہ واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہے تو وہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ عام، تمام نہ ہو یعنی مقصور علیہ کے علاوہ جس سے نفی کی گئی ہے وہ ایک ہو یا ایک سے زائد ہو مگر شرط یہ ہے کہ زائد کتنے بھی ہوں مگر تمام نہ ہوں یعنی مقصور علیہ کے علاوہ ایک سے زائد افراد سے نفی تو ہو مگر تمام سے نہ ہو اور جب ایسا ہے تو قصر حقیقی، غیر حقیقی کی تعریف میں داخل نہ ہوگا اور تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ ہوگی۔

فَکُلٌّ منهما اَیْ فعُلِمَ من هذَا الکلامِ ومن استعمال لفظِ اوفیهِ انَّ کل واحدٍ من قصرِ الموصوفِ علی الصفةِ وقصرِ الصفةِ علی الموصوفِ ضربانِ الاوَّل التخصیص بشئ دونَ شئٍ والثانی التخصیصُ بشی مکان شئ والمخاطب بالاوّل من ضربی کلٍ من قصرِ الموصوفِ علی الصفةِ وقصرِ الصفةِ علی الموصوف ویعنی بالاولِ التخصیصِ بشئ دون شئ من یعتقدُ الشرکةَ اَیْ شرکة صفتینِ فی موصوفٍ واحدٍ فی قصرِ الموصوفِ علی الصفةِ وشرکة موصوفینِ فی صفةٍ واحدَةٍ فی قصرِ الصفةِ علی الموصوفِ فالمخاطب بقولنا ما زیدٌ الا کاتب من یعتقد اتصافة بالشعرِ والکتابةِ وبقولنا ما کاتبٌ اِلا زیدٌ من یعتقدِ اشتراک زیدٍ وعمروٍ فی الکتابة ویسمی هذ القصرُ قصر افرادٍ لقطعِ الشرکةِ التی اعتقدها المخاطبُ۔

ترجمہ: پس ان دونوں میں سے ہر ایک یعنی اس کلام سے اور اس کلام میں لفظ اور کے استعمال کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں اول تخصیص شئ بشئ دون شئ۔ دوم تخصیص شئ بشئ مکان شئ اور قصر موصوف علی الصفۃ اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے پہلی قسم کا مخاطب وہ ہوگا اور پہلی قسم سے مراد تخصیص شئ بشئ دون شئ جو شرکت کا اعتقاد رکھتا ہو یعنی قصر موصوف علی الصفۃ میں موصوف واحد میں دو صفتوں کے اشتراک کا اور قصر صفت علی الموصوف میں صفت واحدہ میں دو موصوف کے اشتراک کا معتقد ہو پس ہمارے قول ما زید الا کاتب کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید شعر اور کتابت کے ساتھ متصف ہے اور ہمارے قول ما کاتب الا زید کا مخاطب وہ ہوگا جو وصف کتابت میں زید وعمرو کے اشتراک کا اعتقاد رکھتا ہو اور اس قصر کا نام قصر افراد ہے کیونکہ یہ اس شرکت کو قطع کرتا ہے جس کا مخاطب معتقد ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ سابق میں فاضل مصنف نے او مکانها او مکانه میں کلمہ او استعمال کیا ہے اور کلمہ او تنویع کے لئے آتا ہے پس اس کلام میں کلمہ او کے استعمال کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) تخصیص شئ بشئ دون شئ یعنی ایک شے کو ایک شے کے ساتھ خاص کرنا نہ کہ دوسری کے ساتھ (۲) تخصیص شئ بشئ مکان شئ یعنی ایک شے کو ایک شے کی جگہ دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں قسموں میں سے اول یعنی تخصیص شئ بشئ دون شئ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شرکت کا معتقد ہو یعنی قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں اس بات کا معتقد ہو کہ ایک موصوف میں دو صفتیں شریک ہیں یعنی ایک موصوف میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں اور قصر صفت علی الموصوف میں اس بات کا معتقد ہو کہ ایک صفت میں دو موصوف شریک ہیں یعنی ایک صفت مشترکہ طور پر دو موصوف میں پائی جاتی ہے پس قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں ہمارے قول ''ما زید الا کاتب'' کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید کاتب بھی ہے اور شاعر بھی ہے اور قصر صفت علی الموصوف کی صورت میں ہمارے قول ''ما کاتب الا زید'' کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ کاتب زید بھی ہے اور عمرو بھی ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر کی اس پہلی قسم کا نام قصر افراد ہے کیونکہ یہ قصر یا یہ متکلم اس شرکت کو جس کا مخاطب معتقد ہے قطع کر دیتا ہے اور باطل کر دیتا ہے اور مقصود کو صرف ایک مقصور علیہ کے ساتھ خاص کر دیتا ہے پس مقصور کے ایک مقصور علیہ پر منحصر ہونے کی وجہ سے اس قصر کو قصر افراد کہا جاتا ہے۔

وَالمخاطبُ بالثانی اعنی التَّخصیص بشئٍ مکان شئٍ من ضربی کلٍ من القصرینِ مَنْ یعتقد العکسَ ای عکس الحکمِ الذی اثبتَه المتکلم فالمخاطب بقولنا مازیدٌ الا قائمٌ من اعتقد اتصافهُ بالقعودِ دونَ القیامِ و بقولنا ما شاعرٌ الا زید من اعتقد انَّ الشاعرَ عمرو لا زیدٌ ویسمّی هٰذا القصر قصرَ قلبٍ لقلبِ حکمِ المخاطَبِ او تساوَیا عنده عطفٌ علیٰ قولِهٖ یعتقد العکسَ علیٰ ما یفصحُ عنه لفظ الایضاح ایْ المخاطب بالثانی اِمّا من یعتقدُ العکس واِمّا من تساویٰ عنده الامران اعنی الاتصاف بالصفةِ المذکورةِ وغیرِها فی قصرِ الموصوفِ واتصافِ الامرِ المذکورِ وغیرِهٖ بالصفةِ فی قصرِ الصفةِ حتی یکونَ المخاطَبُ بقولنا ما زیدٌ اِلا قائمٌ من یعتَقد اتصافَهٗ بالقیامِ اَوِ القعودِ من غیرِ علمٍ بالتعیینِ وبقولِنا ما شاعرٌ اِلا زیدٌ من یعتقدُ اِنَّ الشاعر زیدٌ او عمرو من غیرِ اَنْ یعلمهٗ علیٰ التعیینِ ویسمّی هٰذا القصرِ قصرَتعیینٍ لتعیینِهٖ ما هو غیرُ معینٍ عند المخاطَب۔

ترجمہ: اور ثانی یعنی دو قصروں میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے تخصیص شے بشئ مکان شئ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو یعنی اس حکم کے عکس کا جس کو متکلم نے ثابت کیا ہے پس ہمارے قول ''مازید الا قائم'' کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کے قعود کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو نہ کہ قیام کے ساتھ۔ اور ہمارے قول ماشاعر الا زید کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر عمرو ہے نہ کہ زید اور اس قصر کا نام قصر قلب ہے کیونکہ یہ مخاطب کے حکم کو پلٹ دیتا ہے یا مخاطب کے نزدیک دونوں حکم برابر ہوں (یہ) مصنف کے قول یعتقد العکس پر معطوف ہے اس بناء پر کہ اس سے لفظ ایضاح ظاہر ہوتا ہے یعنی ثانی کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو اور یا وہ شخص ہوگا جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں یعنی قصر موصوف میں صفت کے ساتھ متصف ہونا حتی کہ ہمارے قول مازید الا قائم کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو تعیین کے علم کے بغیر زید کے قیام یا قعود کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو اور ہمارے قول ماشاعر الا زید کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو لاتعیین اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر زید ہے یا عمرو ہے اور اس قصر کا نام قصر تعیین ہے کیونکہ یہ قصر اس چیز کو متعین کر دیتا ہے جو مخاطب کے نزدیک غیر متعین ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے دوسری قسم یعنی تخصیص شئ بشئ مکان شئ کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو چنانچہ قصر موصوف علی الصفت میں ما زید الا قائم، کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے قیام کے ساتھ متصف نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف میں ''ماشاعر الا زید'' کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر عمرو ہے زید نہیں ہے۔ فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ قصر کی اس قسم کا نام قصر قلب ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مخاطب کا جو زعم اور خیال ہے اس قصر کے ذریعہ متکلم نے اس کو تبدیل کر دیا ہے مثلاً قصر موصوف میں مخاطب کا خیال یہ تھا کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے مگر متکلم نے اس کو بالکل تبدیل کر کے کہا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے اور قصر صفت میں مخاطب کا اعتقاد یہ تھا کہ شاعر عمرو ہے مگر متکلم نے اس کو تبدیل کر کے کہا ایسا نہیں ہے بلکہ شاعر زید ہے اس کے برخلاف قصر افراد کہ اس میں بھی اگرچہ تبدیلی ہوتی ہے مگر بالکل نہیں بلکہ مخاطب جن چند کے درمیان شرکت کا خیال کرتا ہے متکلم ان میں سے بعض کی نفی کرتا ہے اور بعض کا اثبات کرتا ہے۔

الحاصل قصر افراد میں متکلم، مخاطب کے خیال کردہ حکم کو تبدیل تو کرتا ہے مگر من وجہ تبدیل کرتا ہے من کل وجہ تبدیل نہیں کرتا اور قصر قلب میں من کل وجہ تبدیل کرتا ہے پس چونکہ قصر قلب میں حکم کی تبدیلی من کل وجہ ہوتی ہے اس لئے اس قصر کو قصر قلب کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے۔ بہرحال اس دوسری قسم کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو اور یا وہ شخص مخاطب ہوگا جس کے نزدیک علی سبیل البدلیت دونوں امر برابر ہوں یعنی قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ موصوف صفتِ مذکورہ کے ساتھ متصف ہے یا غیر مذکورہ کے ساتھ اور دونوں کے بارے میں اعتقاد برابر ہو کسی کو کسی پر ترجیح نہ دے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ موصوف صفت مذکورہ کے ساتھ متصف ہے یا غیر مذکورہ کے ساتھ اور دونوں کے بارے میں اعتقاد برابر ہو کسی کو کسی پر ترجیح نہ دے پس قصر موصوف علی الصفت کی مثال ما زید الا قائم کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ اور مخاطب کو متعین طریقہ پر کسی ایک کے ساتھ متصف ہونے کا علم نہ ہو یعنی مخاطب کو یہ تو معلوم ہے کہ زید ان دو وصفوں میں سے ایک کے ساتھ متصف ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ کس کے ساتھ متصف ہے۔ اور قصر صفت علی الموصوف کی مثال ماشاعر الا زید کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ شاعر زید ہے یا عمرو ہے مگر اس کو متعین طریقہ پر معلوم نہیں کہ ان دونوں میں سے شاعر کون ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ قصر کی اس قسم کا نام قصر تعیین ہے اور قصر تعیین اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ متکلم اس قصر کے ذریعہ اس چیز کو متعین کرتا ہے جو چیز مخاطب کے نزدیک غیر متعین ہوتی ہے پس غیر متعین کو متعین کرنے کی وجہ سے اس کا نام قصر تعیین رکھا گیا ہے۔

والحاصلُ انَّ التخصیص بشئ دونَ شئ قصْر افراد والتخصیص بشئ مکان شئ ان اعتقد المخاطب فیه العکس قصر قلبٍ وانْ تساویا عنده قصر تعیین وفیهِ نظرٌ لانا لو سلمنا انَّ فی قصر التعیین تخصیص شئ بشئ مکان آخر فلا یخفی انَّ فیه تخصیصُ شئ بشئ دون آخرَ فانَّ قولنا ما زیدٌ الا قائم لمن یُرَدِّد بینَ القیام والقعود تخصیص له بالقیام دونَ القعودِ ولهذا جعلَ السکاکی التخصیص بشئ دون شئ مشترکا بین قصر الافراد و القصر الذی سمّاه المصنّف قصر تعْیینٍ وجعلَ التخصیص بشئ مکان شئ قصرَ قلب فقط۔

ترجمہ: پس حاصل یہ ہے کہ تخصیص بشئ دون شئ قصر افراد ہے اور تخصیص بشئ مکان شئ اس میں اگر مخاطب کو عکس کا اعتقاد ہو تو قصر قلب ہے اور اگر اس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں تو قصر تعیین ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ قصر تعیین میں تخصیص

شیٔ بشیٔ مکان شیٔ ہے تو یہ بات مخفی نہیں کہ اس میں تخصیص شیٔ بشیٔ دون آخر بھی ہے کیونکہ ہمارا قول، ما زید الا قائم، اس شخص سے جو قیام اور قعود کے درمیان متردد ہے زید کی قیام کے ساتھ تخصیص ہے کہ قعود کے ساتھ اسی وجہ سے سکاکی نے **تخصیص شیٔ بشیٔ دون شیٔ** کو مشترک قرار دیا ہے قصر افراد کے درمیان اور اس قصر کے درمیان جس کا نام مصنف نے قصر تعیین رکھا ہے اور تخصیص بشیٔ مکان شیٔ کو فقط قصر قلب قرار دیا ہے۔

تشریح: شارح نے مصنفؒ کی بیان کردہ تفصیل کا خلاصہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تخصیص بشیٔ دون شیٔ تو قصر افراد ہے قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو اور تخصیص بشیٔ مکان شیٔ میں اگر مخاطب متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو تو قصر قلب کہا جائیگا خواہ قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو اور اگر مخاطب کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں یعنی مخاطب دو چیزوں کے درمیان متردد ہو تو اس کا نام قصر تعیین ہوگا قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو حاصل یہ ہے کہ تخصیص بشیٔ دون شیٔ آخر میں تو قصر افراد داخل ہے اور تخصیص بشیٔ مکان شیٔ آخر میں قصر قلب اور قصر تعیین دونوں داخل ہیں۔ البتہ قصر تعیین قصر قلب کی قیسم ہے شارح کہتے ہیں کہ اس حاصل پر ہمیں اعتراض ہے وہ یہ کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ قصر تعیین۔ تخصیص شیٔ بشیٔ مکان شیٔ آخر میں داخل ہے اور قصر تعیین میں تخصیص شیٔ بشیٔ مکان شیٔ آخر پائی جاتی ہے اس لئے کہ تخصیص شیٔ بشیٔ مکان شیٔ آخر میں متکلم جس حکم کو ثابت کرتا ہے مخاطب کو اس کے عکس کا اعتقاد ہوتا ہے یعنی مخاطب کو جس حکم کا اعتقاد ہوتا ہے متکلم اس کی جگہ دوسرا حکم ثابت کرتا ہے اور قصر تعیین میں مخاطب دو حکموں کے درمیان متردد ہوتا ہے اس کو کسی حکم کا اعتقاد نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو قصر تعیین، تخصیص بشیٔ مکان شیٔ آخر میں کیسے داخل ہوگا اور اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ قصر تعیین میں تخصیص بشیٔ مکان شیٔ آخر ہے اگر چہ احتمالا ہی ہے یعنی قصر تعیین میں مخاطب کو اگر چہ کسی حکم کا اعتقاد اور یقین نہیں ہوتا ہے لیکن متردد ہونے کی وجہ سے احتمال دونوں کا ہوتا ہے یعنی قصر موصوف میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ موصوف کے لئے یہ صفت ثابت ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسری صفت ثابت ہو اور قصر صفت میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ ایک صفت اس موصوف کے لئے ثابت ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسرے موصوف کے لئے ثابت ہو پس متکلم جس حکم کو بھی ثابت کرے گا اس میں یہ احتمال ضرور ہوگا کہ یہ حکم دوسرے کی جگہ ہے اور جب ایسا ہے تو قصر تعیین میں تخصیص بشیٔ مکان شیٔ آخر پائی گئی اگر چہ احتمالا ہی پائی گئی۔ الحاصل اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ قصر تعیین، تخصیص بشیٔ مکان شیٔ آخر میں داخل ہے اور قصر تعیین میں تخصیص شیٔ بشیٔ مکان شیٔ آخر پائی جاتی ہے اگر چہ احتمالا ہی پائی جاتی ہے تو اس میں بھی کوئی خفا نہیں کہ قصر تعیین میں تخصیص شیٔ بشیٔ دون شیٔ آخر بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ اگر مخاطب کو اس بارے میں تردد ہو کہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ متصف ہے پھر متکلم اس کے تردد کو دور کرنے کے لئے کہے ما زید الا قائم تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ متکلم نے زید کو قیام کے ساتھ خاص کیا ہے نہ کہ قعود کے ساتھ۔ اور جب ایسا ہے تو قصر تعیین، تخصیص بشیٔ دون شیٔ آخر میں بھی داخل ہو جائے گا۔

الحاصل اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ قصر تعیین، تخصیص بشیٔ مکان شیٔ آخر میں داخل ہے تو یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ قصر تعیین تخصیص بشیٔ دون شیٔ آخر میں بھی داخل ہے اور جب قصر تعیین دونوں میں داخل ہے تو مصنفؒ کا قصر تعیین کو تخصیص بشیٔ مکان شیٔ آخر میں داخل کرنا اور تخصیص بشیٔ دون شیٔ آخر میں داخل نہ کرنا تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے جو باطل ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایسا کرنا متقدمین کے بھی خلاف ہے کیونکہ سکاکی جیسے فاضل نے تخصیص شیٔ بشیٔ دون شیٔ میں داخل کیا ہے اور تخصیص بشیٔ مکان شیٔ آخر کو صرف قصر قلب قرار دیا ہے یعنی تخصیص بشیٔ مکان شیٔ میں صرف قلب کو داخل کیا ہے قصر تعیین کو داخل نہیں کیا ہے۔

وَشرطُ قصرِ الموصوفِ علی الصّفةِ اِفراداً عدمُ تنافی الوصفینِ لیصحَّ اِعْتقادُ المخاطبِ اجتماعهما فی

الموصوفِ حتی تکونَ الصفة المنفیَّةُ فی قولنا ما زیدٌ اِلا شاعرٌ کونه کاتباً او منجماً لا کونه مفحَماً ایْ غیرَ شاعرٍ لانَّ الافحامَ هو وجدانُ الرجلِ غیرَ شاعرٍ ینافی الشاعریةَ ۔

ترجمہ: اور قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط دو وصفوں میں منافات کا نہ ہونا ہے تا کہ مخاطب کا ایک موصوف میں ان دونوں کو جمع کرنے کا اعتقاد صحیح ہو سکے۔ یہاں تک کہ ہمارے قول ما زید الا شاعر میں صفت منفیہ زید کا کاتب ہونا یا اس کا منجم ہونا ہے نہ کہ اس کا غیر شاعر ہونا اس لئے کہ افحام آدمی جو غیر شاعر پانا ہے جو شاعر ہونے کے منافی ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قصر افراد اور قصر قلب کی بعض شرطوں کو ذکر فرمارہے ہیں چنانچہ کہا ہے کہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط یہ ہے کہ جن دو وصفوں میں مخاطب، موصوف کو شریک خیال کر رہا ہے وہ دونوں وصف آپس میں ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں یعنی ان دونوں وصفوں کے درمیان منافات نہ ہو اور یہ شرط اس لئے لگائی ہے تا کہ مخاطب کا ایک موصوف میں ان دونوں وصفوں کو جمع کرنے کا اعتقاد صحیح ہو سکے کیونکہ مخاطب ایک موصوف میں جن دو وصفوں کو جمع کرنا چاہتا ہے اگر ان دو وصفوں کے درمیان منافات موجود ہوگی تو ان دو وصفوں کو ایک موصوف میں جمع کرنا ممکن نہ ہوگا پس "ما زیداً الا شاعر" میں شاعر ہونا تو زید کے لئے ثابت ہوگا مگر وہ صفت جس کی قصر کے ذریعہ نفی کی گئی ہے وہ کاتب ہونا یا نجومی ہونا ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ زید شاعر ہے کاتب اور نجومی نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شاعر ہونے کے ساتھ کاتب ہونا اور نجومی ہونا جمع ہو سکتا ہے یعنی شاعر اور کاتب اور شاعر اور نجومی کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے مخاطب دونوں وصفوں میں زید کی شرکت کا اعتقاد کر سکتا ہے۔ البتہ قصر کے ذریعہ جس صفت کی نفی کی گئی ہے وہ صفت غیر شاعر نہیں ہو سکتی ہے یعنی ما زید الا شاعر کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ زید شاعر ہے اور غیر شاعر نہیں ہے کیونکہ شاعر اور غیر شاعر کے درمیان منافات ہے اور اس منافات کی وجہ سے مخاطب کے لئے شاعر اور غیر شاعر کے درمیان زید کو شریک کرنے کا اعتقاد کرنا ناممکن ہے یعنی مخاطب کا یہ اعتقاد کرنا ممکن نہیں کہ زید شاعر بھی ہے اور غیر شاعر بھی۔

الحاصل قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط یہ ہے کہ مخاطب ایک موصوف میں جن دو وصفوں کو جمع کرنا چاہتا ہے وہ دونوں وصف آپس میں ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں۔

(فوائد) بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ شرط تو پہلے سے معلوم ہے اس طور پر کہ پہلے کہا گیا ہے کہ قصر افراد کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شرکت کا اعتقاد رکھتا ہو اور شرکت کا اعتقاد اسی وقت ممکن ہوگا جب ان دونوں کے درمیان منافات نہ ہو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس شرط کا علم پہلے تو التزاماً ہوا ہے مگر یہاں اس کی تصریح کی گئی ہے لہذا کوئی اعتراض نہیں ہے۔ یہاں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے اس شرط کو قصر موصوف علی الصفت افرادی کے ساتھ خاص کیا ہے۔ قصر صفت علی الموصوف افرادی کے لئے یہ شرط بیان نہیں کی ہے آخر ایسا کیوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قصر صفت علی الموصوف کے لئے اگر چہ یہ شرط فاضل مصنفؒ نے بیان نہیں کی ہے لیکن مراد ضرور ہے یعنی قصر صفت علی الموصوف میں بھی یہ بات ضروری ہے کہ صفت کا دونوں موصوفوں کے ساتھ اتصاف آپس میں متنافی نہ ہو کیونکہ اگر وصف ایسا ہو جس کا دونوں موصوفوں کے ساتھ اتصاف ناممکن ہو اور دونوں کے ساتھ اتصاف میں منافات ہو تو مخاطب اس میں دونوں موصوفوں کے اجتماع کا اعتقاد نہیں کر سکتا اور جب دونوں موصوفوں کے اجتماع کا اعتقاد نہیں کر سکے گا تو قصر افراد بھی متحقق نہ ہو سکے گا مثلاً لا اب لزید الا عمرو، زید کا باپ نہیں مگر عمرو اور ما افضل البلد الا زیداً شہر میں صرف زید افضل ہے یہاں وصف ابوت میں دو موصوف اور وصفِ افضلیت میں دو موصوف جمع نہیں ہو سکتے ہیں یعنی

مخاطب کے لئے یہ اعتقاد کرنا ناممکن ہے کہ زید کے عمرو اور بکر دو باپ ہیں اور شہر میں زید وعمرو دو آدمیوں کے لئے افضلیت ثابت ہے الحاصل جس طرح قصر موصوف علی الصفت افرادی کے لئے دو وصفوں میں منافات کا نہ ہونا شرط ہے اسی طرح قصر صفت علی الموصوف افرادی میں بھی دو موصوفوں کے درمیان منافات کا نہ ہونا شرط ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ مصنف نے قصر صفت علی الموصوف افرادی میں اس شرط کو کیوں نہیں بیان کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس کو ندرت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ ایک صفت کے ساتھ دو موصوفوں کے اتصاف میں منافات کا پایا جانا نادر ہے اور یا قصر موصوف علی الصفت افرادی پر قیاس کرتے ہوئے ترک کیا گیا ہے یعنی جب قصر موصوف میں یہ شرط ہے تو قصر صفت میں بھی یہ شرط ہوگی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وشرطُ قصرِ الموصوفِ علی الصفةِ قلباً تحقُّق تنافیهما ای تنافی الوصفینِ حتی یکونَ المنفی فی قولنا مازیدٌ اِلا قائمٌ کونه قاعداً او مضطجعاً او نحو ذلک مما ینافی القیام۔

ترجمہ: اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کی شرط دو وصفوں کے درمیان منافات کا متحقق ہونا ہے یہاں تک کہ ہمارے قول ما زید الا قائم میں زید کا قاعد یا مضطجع ہونا ہے یا اس جیسی صفت جو قیام کے منافی ہو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر موصوف علی الصفت قلبی کی شرط یہ ہے کہ دو وصفوں کے درمیان واقع میں منافات متحقق ہو یعنی وہ وصف جس کے ساتھ مخاطب موصوف کو متصف کرتا ہے اور وہ وصف جس کے ساتھ متکلم نے موصوف کو متصف کیا ہے دونوں کے درمیان منافات متحقق ہو۔ اگر ان دو وصفوں کے درمیان منافات ہوگی تو قصر موصوف علی الصفت قلبی متصور ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ متکلم کے قول " مازید الا قائم " میں وہ صفت جس کی متکلم نے نفی کی ہے یا تو زید کا قاعد ہونا ہوگا یا اس کا مضطجع ہونا ہوگا اسی طرح ہر وہ صفت منفی ہو جائے گی جو قیام کے منافی ہوگی مثلاً زید کا مستلقی (چت لیٹنا) ہونا اور وہ صفت جو قیام کے منافی نہ ہو جیسے زید کا شاعر ہونا کاتب ہونا منفی نہ ہوگی۔

(فوائد) یہاں بھی مصنفؒ نے قصر صفت علی الموصوف قلبی کی شرط سے سکوت کیا ہے کیونکہ قصر صفت علی الموصوف قلبی میں کبھی یہ شرط پائی جاتی مثلاً ما کاتب الا زید لا عمرو کا مخاطب وہ شخص ہو جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ کاتب عمرو ہے نہ کہ زید مگر متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ کاتب زید ہے نہ کہ عمرو۔ آپ ملاحظہ فرمائیں کہ وصف کتابت میں زید وعمر دونوں موصوف جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ممکن ہے کہ کاتب زید بھی ہو اور عمرو بھی ہو۔ دیکھئے یہاں قصر صفت الموصوف قلبی ہے مگر موصوفین کے درمیان منافات متحقق نہیں ہے اور کبھی منافات متحقق ہوتی ہے مثلاً لا اب لزید الا عمرو کا مخاطب وہ آدمی ہو جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید کا باپ خالد ہے نہ کہ عمرو مگر متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ زید کا باپ عمرو ہے نہ کہ خالد اور یہ بات ظاہر ہے کہ وصف ابوتِ زید میں عمرو اور خالد دونوں موصوفوں کا اجتماع ممکن نہیں ہے یعنی وصفِ ابوتِ زید میں دونوں کے درمیان منافات متحقق ہے۔ الحاصل قصر صفت علی الموصوف قلبی میں چونکہ موصوفین کے درمیان کبھی منافات متحقق ہوتی ہے اور کبھی متحقق نہیں ہوتی اس لئے مصنف نے قصر صفت علی الموصوف قلبی کے لئے یہ شرط بیان نہیں کی بلکہ اس کے بیان سے سکوت اختیار کیا ہے۔ واللہ اعلم جمیل احمد غفر ولوالدیہ۔

وَلَقَدْ احسنَ صاحبُ المفتاحِ فی اهمالِ هذا الاشتراط لانَّ قولنا ما زیدٌ اِلا شاعر لمن اعتقد انه کاتبٌ ولیسَ بشاعرٍ قصر قلبٍ علیٰ ما صُرِّحَ به فی المفتاحِ مع عدمِ تنافی الشعرِ والکتابة ومثلُ هذا خارج عن اقسامِ القصرِ علی ماذکره المصنف لا یقال هذا شرط الحسن او المراد التنافی فی اعتقاد المخاطبِ لانا نقول اما الاول فلانه لا دلالة للفظِ علیه مع انا لانُسلم عدمَ حسنِ قولنا ما زیدٌ اِلا شاعر لمن اعتقده کاتباً غیر شاعرٍ واما الثانی فلانَّ

التنافی بحسب اعتقاد المخاطب معلوم مما ذکرہ فی نفسِ تفسیرہ ان قصر القلبِ ھو الذی یعتقد فیہ المخاطب العکس فیکون ھذا الاشتراط ضائعاً وایضاً لم یصح قول المصنفِ انَّ السکاکی لم یشترط فی قصرِ القلب تنافی الوصفینِ وعلَّل المصنفُ اشتراط تنافی الوصفینِ بقولہٖ لیکون اثبات الصفۃِ مشعراً بانتفاءِ غیرھا وفیہِ نظرٌ بیّن فی الشرحِ۔

ترجمہ: اور صاحب مفتاح علامہ سکاکی نے اس شرط کو چھوڑ کر اچھا کیا ہے کیونکہ ہمارا قول "ما زید الا شاعر" اس شخص سے جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے شاعر نہیں ہے اس کے مطابق قصر قلب ہے جس کی مفتاح العلوم میں تصریح کی گئی ہے باوجود یکہ شعر اور کتابت میں منافات نہیں ہے اور اس جیسی مثال مصنف کے بیان کے مطابق قصر اضافی کے اقسام سے خارج ہو جاتی ہے یہ جواب نہ دیا جائے کہ یہ شرط حسن ہے یا مخاطب کے اعتقاد میں منافات مراد ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ بہر حال اول تو اس لئے کہ لفظ متن کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے باوجود یکہ ہم اس شخص سے جو زید کے بارے میں کاتب غیر شاعر ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو اپنے قول ما زید الا شاعر کا عدم حسن تسلیم نہیں کرتے ہیں اور بہر حال ثانی تو اس لئے کہ مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے منافات اس سے معلوم ہے جس کو مصنف نے قصر قلب کی نفس تعریف میں ذکر کیا ہے کہ قصر قلب وہ ہے جس میں مخاطب عکس کا اعتقاد رکھتا ہو پس یہ شرط بیکار ہو جائے گا اور (ایضاح میں) مصنف کا یہ قول بھی صحیح نہیں ہے کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے اور مصنف نے تنافی وصفین کی شرط لگانے کی علت اپنے اس قول سے بیان کی ہے تاکہ صفت کا اثبات اس کے غیر کے انتفاء کی خبر دینے والا ہو اور اس میں نظر ہے جو مطول میں مذکور ہے۔

تشریح: شارح نے اس عبارت میں فاضل مصنف پر تعریض کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ مصنف نے قصر موصوف علی الصفت قلبی میں تنافی کے تحقق کی شرط لگا کر غلطی کی ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف اس شرط کو اسی طرح چھوڑ دیتے جیسا کہ فاضل روزگار صاحب مفتاح علامہ سکاکی نے اس شرط کو چھوڑ دیا ہے اور علامہ سکاکی کا اس شرط کو چھوڑنا ہمیں اس طرح معلوم ہوا کہ متکلم کا کلام "ما زید الا شاعر" اس شخص سے جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے شاعر نہیں ہے صاحب مفتاح کی تصریح کے مطابق قصر قلب ہے حالانکہ شعر اور کتابت کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے بلکہ یہ دونوں وصف ایک موصوف میں جمع ہو سکتے ہیں شارح آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ مصنف کے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط لگانے سے اس طرح کے قصر کی مثال قصر اضافی کی مذکورہ تینوں قسموں (قصر، افراد، قصر قلب، قصر تعیین) ہی سے خارج ہو جاتی ہے حالانکہ قصر کی کوئی مثال مذکورہ اقسام ثلاثہ سے خارج نہیں ہے یعنی قصر اقسام ثلاثہ میں سے کسی نہ کسی قسم میں ضرور داخل ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ "ما زید الا شاعر" اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا معتقد ہو اور شاعر نہ ہونے کا معتقد ہو اقسام ثلاثہ سے کیسے خارج ہو جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال قصر افراد سے تو اس لئے خارج ہے کہ اس مثال میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید ایک صفت یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہے حالانکہ قصر افراد میں ایک موصوف کو کم از کم دو صفتوں کے ساتھ متصف کرنے کا اعتقاد کرنا ضروری ہوتا ہے اور قصر تعیین سے اس لئے خارج ہے کہ قصر تعیین میں مخاطب متردد ہوتا ہے اس کو کسی ایک کا اعتقاد نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہاں مخاطب دونوں صفات میں سے ایک کے ثبوت اور دوسرے کے انتفاء کا معتقد ہے اور یہ مثال قصر قلب سے اس لئے خارج ہے کہ یہاں واقع میں دو وصفوں (کتابت اور شعر) کے درمیان منافات متحقق نہیں ہے حالانکہ مصنف نے قصر قلب میں تنافی وصفین کے تحقق کو شرط قرار دیا ہے اور علامہ سکاکی نے قصر قلب میں چونکہ یہ شرط نہیں لگائی ہے اس لئے علامہ سکاکی کے مذہب کے مطابق یہ مثال قصر اضافی کی اقسام ثلاثہ سے خارج نہیں ہوگی بلکہ قصر قلب میں داخل ہو جائیگی۔ اور جب ایسا ہے تو اس شرط کو چھوڑنا ہی بہتر ہے جیسا کہ سکاکی نے چھوڑا ہے بعض حضرات نے مصنف کی

طرف سے جواب دینے کی کوشش کی ہے۔شارح نے لایقال کہہ کر اس کورد کیا ہے۔

مصنفؒ کی طرف سے جواب یہ دیا گیا ہے کہ قصر قلب کے لئے تنافی وصفین کے تحقق کی جو شرط لگائی گئی ہے یہ قصر قلب کے حسن ہونے کی شرط ہے اس کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو ما زید الا شاعر، اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا معتقد ہو قصر کے اقسام ثلاثہ سے خارج نہ ہوگا بلکہ قصر قلب میں داخل ہوگا اگر چہ واقع میں تنافی وصفین کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے قصر قلب غیر حسن ہوگا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مصنف کے کلام میں تنافی وصفین سے مراد یہ ہے کہ مخاطب کے اعتقاد میں تنافی وصفین ہو خواہ واقع میں تنافی ہو یا واقع میں تنافی نہ ہو پس مثال مذکور میں شعر اور کتابت کے درمیان اگر چہ واقع میں منافات نہیں ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد میں منافات موجود ہے اور جب مخاطب کے اعتقاد میں منافات موجود ہے اور یہی یہاں مراد ہے تو یہ مثال قصر سے خارج نہ ہوگی کیونکہ یہاں مخاطب کا اعتقاد یہی ہے کہ زید کاتب ہے شاعر نہیں ہے یعنی یہ دونوں وصف زید کے اندر جمع نہیں ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ دونوں جواب نہ دئے جائیں کیونکہ ہمارے پاس ان دونوں کا رد موجود ہے چنانچہ پہلے جواب کا رد یہ ہے کہ متن کی عبارت اس بات پر دلالت نہیں کرتی ہے کہ تنافی وصفین کا متحقق ہونا قصر قلب کے حسن ہونے کی شرط ہے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے کیونکہ شروط میں اصل یہ ہے کہ وہ صحت کی شرط ہوں حسن کی شرط نہ ہوں نیز آپ کے جواب سے یہ لازم آتا ہے کہ ما زید الا شاعر اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا اور غیر شاعر ہونے کا معتقد ہو غیر حسن ہو کیونکہ کاتب اور شاعر کے درمیان واقع میں منافات نہیں ہے لہذا شرط حسن کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ کلام غیر حسن ہونا چاہئے۔حالانکہ یہ کلام غیر حسن نہیں ہے اور نہ ہی ہم اس کو غیر حسن تسلیم کرتے ہیں اور دوسرے جواب کا رد یہ ہے کہ قصر قلب میں مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے تنافی وصفین کا پایا جانا پہلے سے معلوم ہے یعنی یہ بات تو اسی وقت معلوم ہوگئی تھی جب مصنف نے قصر قلب کی تعریف بیان کی اور پھر اس پر تفریع پیش کی چنانچہ فرمایا تھا کہ قصر قلب کی تعریف ہے **تخصیص امر بصفة مکان صفة اخریٰ** پھر اس پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ثانی یعنی **تخصیص امر بصفة مکان صفة اخریٰ** کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو یعنی متکلم نے موصوف کے لئے جس صفت کو ثابت کیا ہے مخاطب اس کی جگہ دوسری صفت کے ثبوت کا معتقد ہو اور اس صورت میں اگر چہ واقع میں تنافی وصفین نہیں ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد میں موجود ہے اور جب مخاطب کے اعتقاد کے تنافی وصفین کا پایا جانا پہلے سے معلوم ہے تو اس جگہ اس کو شرط بنا کر ذکر کرنا بالکل ضائع اور لغو ہوگا۔ **و ایضا لم یصح** سے شارح نے دوسرے جواب کا ایک رد اور کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے ایضاح (جو تلخیص کے لئے شرح کی حیثیت رکھتی ہے) میں علامہ سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے پس اگر مصنفؒ کی مراد تنافی وصفین بحسب اعتقاد المخاطب ہو جیسا کہ جواب دہندہ نے کہا ہے تو ایضاح میں سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے مصنفؒ کا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے جیسا کہ ہم نے لگائی ہے کیونکہ قصر قلب میں سکاکی بھی یہ شرط لگاتے ہیں کہ مخاطب عکس کا معتقد ہو اور مخاطب کے اعتقاد میں تنافی سے یہی مراد ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مصنفؒ کی مراد واقع میں تنافی وصفین ہے اعتقادِ مخاطب کے اعتبار سے تنافی مراد نہیں ہے کیونکہ یہ بات عقل سے بہت بعید ہے کہ مصنف سکاکی پر اس چیز کے ذریعہ اعتراض کرے جس کا وہ خود قائل اور معترف ہے۔شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے ایضاح میں تنافی وصفین کے شرط ہونے کی علت یہ بیان کی ہے تا کہ ایک صفت کا موصوف کے لئے اثبات اس بات کی خبر دے کہ دوسری صفت منتفی ہے یعنی قصر قلب میں تنافی وصفین اس لئے ضروری ہے تا کہ متکلم کا موصوف کے لئے ایک صفت کو ثابت کرنا اس بات پر دلالت کرے کہ دوسری صفت منتفی ہے چنانچہ **ما زید الا قائم** میں قیام کا اثبات قعود کے انتفاء پر دال ہے لیکن یہ خیال

رہے کہ یہ دلالت اور اعلام اسی وقت ہوگا جب دونوں وصفت نفس الامر اور واقع میں متنافی ہوں محض مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے متنافی ہونا اس اشعار اور اعلام کے لئے کافی نہ ہوگا۔ اور جب یہ بات ہے تو ایضاح میں مصنف کی بیان کردہ دلیل سے بھی یہ بات واضح ہوگئی کہ قصر قلب میں تنافی وصفین سے مصنف کی مراد واقع اور نفس الامر میں تنافی وصفین ہے کہ مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے شارع فرماتے ہیں کہ مصنف کی بیان کردہ علت میں نظر ہے اور اس کی تفصیل شرح (مطول) میں مذکور ہے بقول علامہ دسوقی اس نظر کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول'' لیکون اثبات الصفة مشعرا بانتفاء غیرھا '' سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ متکلم کا موصوف کے لئے ایک صفت کو ثابت کرنا اس کے غیر یعنی اس صفت کے انتفاء کی خبر دیتا ہے جس کا مخاطب معتقد ہے تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ اس کے لئے وصفین کے درمیان تنافی کی کوئی ضرورت نہیں ہے یہ مقصد تو اداتِ قصر سے حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ اداتِ قصر ایک کو ثابت کرنے اور اس کے غیر کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے اور اگر مراد یہ ہے کہ مخاطب کا ایک صفت کو ثابت کرنا اس کے غیر یعنی اس صفت کے انتفاء کی خبر دیتا ہے جس کو متکلم نے ثابت کیا ہے تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ مخاطب کا ایک صفت کو ثابت کرنا اس کو کسی شے کے انتفاء کی خبر دینے میں کوئی دخل نہیں ہے مخاطب کے اثبات صفت سے زیادہ سے زیادہ اثبات مفہوم ہوگا۔ اور رہا غیر کا انتفاء تو اس کو اگر متکلم سمجھ گیا تو وہ قرینہ سے سمجھے گا یا مخاطب کے کلام سے سمجھیگا مثلاً مخاطب کہے مازید الا قاعد اور متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہے مازید الا شاعر، پس متکلم نے مخاطب کے کلام مازید الا قاعد سے سمجھا ہے کہ صفت منفیہ قعود ہے اور جب ایسا ہے تو غیر کا انتفاء تنافی وصفین پر موقوف نہ رہا۔ حاصل یہ کہ قصر قلب کی شرط مخاطب کا اس چیز کے عکس کا اعتقاد کرنا ہے جس کو متکلم ذکر کرتا ہے خواہ ان دونوں کے درمیان تنافی محقق ہو یا متحقق نہ ہو اور جب یہ بات ہے تو مصنف کا یہ کہنا کہ قصر قلب میں تنافی وصفین شرط ہے درست نہیں ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَقصرُ التعیینِ اعمّ من انْ یکونَ الوصفانِ متنافیینِ فیهِ اَوْ لا فکل مثالٍ یصلُحُ لقصْرِ الافراد او القلبِ یصْلح لقصرِ التعیینِ من غیرِ عکسٍ۔

ترجمہ: اور قصر تعیین اس سے عام ہے کہ دونوں وصف اس میں متنافی ہوں یا متنافی نہ ہوں پس جو مثال قصر افراد یا قصر قلب کی ہوسکتی ہے وہ ہی قصر تعیین کی بھی ہوسکتی ہے بغیر عکس کے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر قلب تعیین ان دونوں میں سے ہر ایک سے عام ہے اس طور پر کہ قصر افراد میں عدم تنافی شرط ہے اور قصر قلب میں تنافی شرط ہے اور قصر تعیین میں نہ تنافی شرط ہے اور نہ عدم تنافی شرط ہے بلکہ وصفین کے درمیان تنافی ہو یا تنافی نہ ہو تو قصر تعیین دونوں صورتوں میں متحقق ہو جاتا ہے پس جو مثال قصر افراد یا قصر قلب کی ہوسکتی ہے وہ قصر تعیین کی بھی ہوسکتی ہے لیکن اس کا عکس نہیں یعنی جو مثال قصر تعیین کی ہو ضروری نہیں کہ وہ قصر افراد کی بھی مثال ہو اسی طرح جو مثال قصر تعیین کی ہو ضروری نہیں کہ وہ قصر قلب کی بھی مثال ہو۔

وللقصرِ طُرُقٌ والمذکورُ ھٰھُنا اربعةٌ وغیرھا قد سبقَ ذِکرُہٗ فالاربعة المذکورة ھٰھُنا منها العطفُ کقولکَ فی قصرِہٖ ایْ قصرِ الموصوفِ علی الصفةِ افرادا زیدٌ شاعرٌ لا کاتبٌ او مازید کاتبا بل شاعرٌ مثّلَ بمثالینِ اولهما الوصفُ المثبتَ فیه معطوف علیهِ والمنفی معطوف والثانی بالعکسِ وَقلبا زیدٌ قائمٌ لاقاعدٌ او مازید قائما بل قاعدٌ۔

ترجمہ: اور قصر کے چند طریقے ہیں اور یہاں چار مذکور ہیں اور ان کے علاوہ کا ذکر پہلے ہو چکا ہے پس چار جو یہاں مذکور ہیں ان میں سے عطف ہے جیسے قصر موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول'' زید شاعر لا کاتب یا ما زید کاتبا بل شاعر مصنف نے دو

مثالیں دی ہیں ان میں سے ایک میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور منفی معطوف ہے اور ثانی برعکس ہے اور قلبی میں زید قائم لا قاعدٌ یا ماازید قائماً بل قاعد.

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قصر حقیقی ہو یا غیر حقیقی اس کا فائدہ دینے کے لئے متعدد اسباب ہیں ان میں سے چار تو یہاں مذکور ہیں اور باقی کا ذکر احوالِ مسندالیہ میں ہو چکا ہے جن بعض اسباب کا ذکر احوال مسندالیہ میں ہو چکا ہے ان میں سے ایک ضمیر فصل ہے دوم مسند اور مسندالیہ کا الف لام جنسی کے ساتھ معرفہ ہونا ہے۔ سوم معمولات میں سے تقدیم ماحقہ التاخیر ہے اور جن چار کا ذکر یہاں کیا گیا ہے ان میں سے ایک لا، بل اور لکن کے ذریعہ عطف ہے مثلاً قصر موصوف علی الصفت افرادی میں زید شاعر لا کاتب یا مازید کاتبا بل شاعر کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید کاتب اور شاعر دونوں ہے اور متکلم اس کو رد کرتے ہوئے زید کے لئے شاعر ہونے کو ثابت کرے اور کاتب ہونے کی نفی کرے۔ مصنفؒ نے دو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی مثال میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور وصف منفی معطوف ہے اور دوسری مثال میں اس کے برعکس وصفِ منفی معطوف علیہ ہے اور وصف مثبت معطوف ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی میں زید قائم لا قاعد یا مازید قائما بل قاعد۔ پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قاعد ہے اور دوسری مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قائم ہے یہاں بھی دو مثالیں ذکر فرما کر بتایا ہے کہ پہلی مثال میں وصفِ مثبت معطوف علیہ اور وصفِ منفی معطوف ہے اور دوسری مثال میں اس کے برعکس وصفِ منفی معطوف علیہ اور وصفِ مثبت معطوف ہے۔

(فوائد) مذکورہ چاروں اسباب میں سے عطف کو سب سے پہلے اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں مثبت اور منفی دونوں کی تصریح ہوتی ہے اور دونوں کی تصریح کی وجہ سے یہ سبب سب سے اقویٰ ہے اس کے برخلاف دوسرے اسباب کہ ان میں نفی ضمنی ہوتی ہے۔ پھر نفی اور استثناء چونکہ انما سے اصرح ہے اس لئے دوسرے نمبر پر نفی اور استثناء کو ذکر کیا گیا ہے اور تقدیم کی دلالت قصر پر چونکہ ذوقی ہے وضعی نہیں ہے اس لئے تقدیم کو سب سے آخر میں ذکر کیا گیا ہے۔

فـاِن قُلْتَ اِذا تحقَّقَ تنافِيُ الوصفينِ في قصرِ القلبِ فاثباتُ احدهما يكون مشعراً بانتفاءِ الغيرِ فما فائدة نفي الـغيـرِ واثبـاتُ المذكور بطريق الحصرِ الفائدة فيهِ التنبيه على ردّ الخطاءِ اِذا المخاطب اعتقد العكسَ فانَّ قولنا زيدٌ قائمٌ واِنْ دلَّ على نفيِ القعودِ لكنّه خالٍ عن الدّلالةِ علىٰ انَّ المخاطبُ اعْتقَدَ انَّهُ قاعدٌ۔

ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ جب قصرِ قلب میں تنافی وصفین متحقق ہو تو ان دونوں میں سے ایک کا ثابت کرنا دوسرے کے انتفاء کی خبر دینے والا ہوگا تو بطریق حصر غیر کی نفی کرنے میں اور مذکور کے ثابت کرنے میں کیا فائدہ ہے میں جواب دوں گا کہ اس میں فائدہ غلطی پر تنبیہ کرنا ہے کیونکہ مخاطب عکس کا معتقد ہے اسلئے کہ ہمارا قول "زید قائم" اگرچہ قعود کی نفی پر دال ہے لیکن اس بات پر دلالت سے خالی ہے کہ مخاطب اسکے قاعد ہونے کا معتقد ہے۔

تشریح: اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف کے نزدیک قصر قلب میں تنافی وصفین کا پایا جانا شرط ہے تو ان دونوں میں سے ایک کے ثبوت سے دوسرے کی نفی اور ایک کی نفی سے دوسرے کا ثبوت بغیر عطف کے خود بخود معلوم ہو جاتا ہے اور جب یہ بات خود بخود معلوم ہو جاتی ہے تو مثبت کو منفی پر اور منفی کو مثبت پر معطوف کرنے سے کیا فائدہ ہے۔ حاصل یہ کہ بطریق عطف قصرِ قلب میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ بطریق عطف قصر قلب میں فائدہ یہ ہے کہ اس قصر سے اُس غلطی کو دور کرنے پر تنبیہ ہو جاتی ہے جو غلطی مخاطب سے صادر ہوئی ہے کیونکہ متکلم جو ذکر کرتا ہے مخاطب اس کے عکس کا معتقد ہوتا ہے چنانچہ ہمارا قول

زید قائم، اگرچہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ زید قاعد نہیں ہے لیکن اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے البتہ عطف کے ساتھ جب زید قائم لا قاعد کہا گیا تو ذوقِ سلیم سے یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے اور اس کا یہ اعتقاد غلط ہے پس مخاطب سے صادر ہونے والی غلطی کو دور کرنے پر تنبیہ کے لئے بطریق عطف قصر قلب کیا جاتا ہے۔

وفی قصرِها ای قصرِ الصفةِ علی الموصوف افراداً و قلباً بحسبِ المقام نحو زیدٌ شاعرٌ لا عمروٌ اوْ ماعمرو شاعراً بل زیدٌ ویجوز ما شاعرٌ عمرٌو بل زیدٌ بتقدیمِ الخبرِ لکنه یجب حینئذٍ رفْعُ الاسمین لبطلانِ العمل ولمَّا لم یکن فی قصرِ الموصوفِ مثال الافرادِ صالحاً للقلبِ لاشتراطِ عدمِ التَّنافی فی الافرادِ وتحقُّقِ التنافی فی القلب فانَّ مثالاً واحدٌ یصلح لهما ولمَّا کان کل ما یصلح مثالاً لهما یصلحُ مثالاً لقصرِ التعیین لم یتعرّضْ لذکرِهٖ وهٰکذا فی سائرِ الطُّرُقِ ۔

ترجمہ: اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں بحسب المقام زید شاعر لا عمرو یا ما عمرو شاعرا بل زید (کہا جائیگا) اور خبر کی تقدیم کے ساتھ ما شاعر عمرو بل زید بھی جائز ہے لیکن اس وقت عمل کے باطل ہونے کی وجہ سے دونوں اسموں کا رفع واجب ہوگا اور چونکہ قصر موصوف میں افراد کی مثال قلب کی صالحیت نہیں رکھتی کیونکہ مصنف کے خیال کے مطابق افراد میں عدم تنافی شرط ہے اور قلب میں تحقق تنافی شرط ہے اس لئے مصنف قلب کیلئے ایسی مثال لائے جس میں دونوں وصف متنافی ہیں برخلاف قصر صفت کے کیونکہ مثال واحد افراد اور قلب دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے اور چونکہ ہر وہ کلام جو افراد اور قلب دونوں کی مثال بن سکتا ہے قصر تعیین کی بھی مثال بن سکتا ہے اسلئے مصنف نے اس کے ذکر سے تعرض نہیں کیا اور ایسے ہی تمام طرق میں۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کی مثال زید شاعر لا عمرو یا ما عمرو شاعرا بل زید ہے پہلی مثال میں معطوف علیہ مثبت اور معطوف منفی ہے اور دوسری مثال میں معطوف علیہ منفی اور معطوف مثبت ہے ان دونوں میں سے ہر ایک قصر صفت علی الموصوف افرادی کی مثال بھی بن سکتی ہے اور قصر قلب کی مثال بھی بن سکتی ہے مگر اس کا فیصلہ کہ کس وقت قصر افراد ہوگا اور کس وقت قصر قلب ہوگا مقام کے تقاضہ پر موقوف ہے چنانچہ اگر زید شاعر لا عمرو، یا ما عمرو شاعرا بل زید کا مخاطب وہ شخص ہے جو شاعریت میں زید و عمرو کو شریک سمجھتا ہے تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف افرادی ہوگا اور اگر اسکا مخاطب وہ شخص ہے جو زید کے بجائے عمرو کے شاعر ہونے کا معتقد ہے تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف قلبی ہوگا یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ قصر قلبی میں تنافی وصفین شرط ہے حالانکہ شاعریت میں زید و عمرو دونوں کے شریک ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے یعنی شاعریت میں دونوں شریک ہوسکتے ہیں اور جب ایسا ہے تو زید شاعر لا عمرو میں قصر قلب کیسے ہوسکتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک قصر قلب میں تنافی وصفین اس وقت شرط ہے جبکہ وہ قصر، قصر موصوف علی الصفت ہو اور جب قصر صفت علی الموصوف ہو تو اس وقت قصر قلب میں تنافی وصفین شرط نہیں ہے اور جب قصر صفت علی الموصوف قلبی میں تنافی وصفین شرط نہیں ہے تو مذکورہ مثال میں قصر افراد بھی ہوسکتا ہے اور قصر قلب بھی۔

شارح کہتے ہیں کہ ماشاعر عمرو بل زید تقدیم خبر کے ساتھ بھی جائز ہے لیکن اس صورت میں اسم اور خبر دونوں پر رفع واجب ہوگا کیونکہ ما کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ اس کے دونوں معمول ترتیب پر ہوں یعنی اسم مقدر ہو اور خبر مؤخر ہو اور تقدیم خبر علی الاسم کی صورت میں شرطِ عمل چونکہ فوت ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں کلمہ ما کا عمل باطل ہوگا اور اسم و خبر دونوں مرفوع ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے خیال کے مطابق قصر موصوف علی الصفت افرادی میں چونکہ عدم تنافی شرط ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی میں تنافی شرط

1

ہے اس لئے قصر موصوف علی الصفت افرادی کی مثال میں قصر قلب کی مثال بننے کی صلاحیت نہ ہوگی یہ ہی وجہ ہے کہ قصر موصوف کے موقعہ پر مصنف نے قصر افراد کے لئے ایسی مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف متنافی نہیں ہیں اور قصر قلب کے لئے ایسی مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف متنافی ہیں اور قصر صفت علی الموصوف افرادی میں عدم تنافی اور قصر صفت علی الموصوف قلبی میں تنافی چونکہ شرط نہیں ہے اس لئے مصنف نے قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے کیونکہ قصر صفت میں ایک مثال دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے اور جو مثال قصر افراد اور قلب کی صلاحیت رکھتی ہے وہ چونکہ قصر تعیین کی بھی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے مصنف نے قصر تعیین کی مثال ذکر نہیں کی ہے نہ قصر موصوف کے موقعہ پر اور نہ قصر صفت کے موقعہ پر اسی طرح انما نفی اور استثناء اور تقدیم کے ذریعہ حصر کے موقعہ پر بھی قصر تعیین کی مثال ذکر نہیں کی ہے۔

ومنها النفي والاستثناء كقولك في قصره افراداً مازيدٌ الا شاعرٌ وَقلباً مازيدٌ الا قائمٌ وفي قصرها افراداً وقلباً ماشاعرٌ الا زيدٌ والكلُّ يصلحُ مثالاً للتَّعْيِيْنِ والتَّفاوُتُ اِنَّما هو بحسبِ اعتقادِ المخاطبِ۔

ترجمہ: اور ان میں سے ایک طریقہ نفی اور استثناء کا ہے جیسے قصر موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول مازید الا شاعر اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں ماشاعر الا زید اور تمام کی تمام تعیین کی مثال بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور تفاوت مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر کے طرق اور اسباب میں سے ایک سبب نفی اور استثناء ہے ادوات نفی میں سے کسی بھی ادات کے ذریعہ نفی ہو مثلاً لیس، ما، ان، لا اور استثناء الا کے ذریعہ ہو یا اس کے اخوات غیر، سواء میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہو یہاں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ مصنف نے منها النفي والاستثناء کیونکہ کہا ہے یوں کہہ دیتے منها الاستثناء اس کا جواب یہ ہے کہ اگر منها الاستثناء کہا جاتا تو مطلب یہ ہوتا کہ مطلقاً استثناء خواہ اثبات سے ہو جیسے جاء نی القوم الا زیدا خواہ نفی سے ہو جیسے ما جاء نی القوم الا زیدا مفید قصر ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ نفی سے استثناء تو مفید قصر ہوتا ہے لیکن اثبات سے استثناء مفید قصر نہیں ہوتا پس چونکہ استثناء من الاثبات مفید قصر نہیں ہے بلکہ صرف استثناء من النفی مفید قصر ہے اس لئے فاضل مصنفؒ نے منها النفي والاثبات فرمایا اور منها الاستثناء نہیں فرمایا۔ بہر حال نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر موصوف علی الصفت افردی کی مثال، زید الا شاعر (زید شاعر ہی ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کی مثال ما زید الا قائم، (زید کھڑا ہی ہے) ہے پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید شاعر اور اس کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف ہے اور دوسری مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی کی مثال ما شاعر الا زید ہے اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہے کہ شاعر زید اور عمرو دونوں ہیں تو یہ کلام قصر افراد ہوگا اور اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہے کہ شاعر عمرو ہے زید نہیں ہے تو یہ کلام قصر قلب ہوگا۔ یہاں بھی آپ دیکھئے کہ مصنف نے قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں تو افراد اور قلب کے لئے دو الگ الگ مثالیں ذکر کی ہیں۔ مگر قصر صفت علی الموصوف کی صورت میں دونوں کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے۔ وجہ وہی ہے جو سابق میں گذر چکی ہے کہ قصر موصوف میں تو افراد کے لئے عدم تنافی اور قلب کے لئے تنافی شرط ہے مگر قصر صفت کی صورت میں افراد اور قلب کے لئے یہ شرطیں نہیں ہیں جیسا کہ سابق میں مصنف کی عبارت سے ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قصر موصوف اور قصر صفت کی جس قدر مثالیں بیان کی گئی ہیں وہ تمام قصر تعیین کی بھی صلاحیت رکھتی ہیں اور ان کے درمیان تفاوت مخاطب کے حال کے اعتبار سے ہوگا۔

جلد دوم

شارح نے فرمایا ہے انما هو بحسب اعتقاد المخاطب حالانکہ قصرِ تعیین میں مخاطب کوکوئی اعتقاد نہیں ہوتا ہے مناسب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا انما هو بحسب حال المخاطب اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حرف عطف واؤ محذوف ہے اور عبارت اس طرح ہے انما هو بحسب اعتقاد المخاطب و عدم اعتقاده، پس اگر مخاطب کو اشتراک کا اعتقاد ہے تو قصر افراد ہوگا اور اگر عکس کا اعتقاد ہے تو قصرِ قلب ہوگا اور اگر کوئی اعتقاد نہیں ہے تو قصر تعیین ہوگا۔

ومنها انما كقولك في قصره افراداً انما زيدٌ قائمٌ وفي قصرِها افراداً وقلباً انما قائمٌ زيدٌ وفي دلائلِ الاعجازِ انَّ انما ولا العاطِفَةَ اِنَّما يستعملانِ في الكلامِ المعتد به لقصرِ القلبِ دونَ الافرادِ واشارَ اِلىٰ سببِ افادةِ اِنَّما القصرُ بقولِهِ لتضَمُّنِهِ معنىٰ ماوَ اِلا واشارَ بلفظِ التَّضَمُّنِ اِلىٰ انه ليس بمعنى ما والا حتى كانّهما لفظانِ مترادِفانِ اذْ فرقٌ بين ان يكون في الشيئُ معنى الشيئِ وانْ يكونَ الشيئ الشيئَ علىٰ الاطلاقِ فليسَ كُلُّ كلامٍ يصحُّ فيهِ ما والا يصحُّ فيهِ انَّما صرَّحَ بذلكَ الشيخ في دلائلِ الاعجازِ ۔

ترجمہ: اور قصر کے طرق میں سے ایک طریقہ انما ہے جیسے قصر موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول "انما زيد كاتب" اور قلبی میں انما زید قائم ،اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں انما قائم زید ہے اور دلائل الاعجاز میں ہے کہ انما اور لا عاطفہ کلام بلیغ میں قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ افراد کے لئے اور مصنف نے انما کے مفید قصر ہونے کے سبب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اس لئے کہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور لفظ تضمن سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ انما (بعینہ) ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے یہاں تک کہ وہ دو مترادف لفظ ہوں کیونکہ اس بات کے درمیان کہ شے میں شے کے معنی ہوں اور اس بات کے درمیان کہ شئے بعینہ وہ شی ہو فرق ہے پس یہ بات نہیں کہ ہر وہ کلام جس میں ما اور الا کا لانا صحیح ہو اس میں انما کا لانا بھی صحیح ہو اس کی شیخ نے دلائل الاعجاز میں تصریح کی ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر کے طرق اور اسباب میں سے ایک سبب کلمہ انما ہے یعنی سابقہ اسبابِ قصر کی طرح کلمہ انما بھی مفید قصر ہے چنانچہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کے لئے انما زید کاتب کہا جائے گا اور اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کاتب اور شاعر دونوں ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کے لئے "انما زید قائم" کہا جائے گا اور اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قاعد ہے قائم نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کی مثال کے لئے انما قائم زید کہا جائے گا اور دونوں کے درمیان فرق مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہوگا چنانچہ اگر مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ قائم زید وعمرو دونوں ہیں تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف افرادی ہوگا اور اگر یہ اعتقاد ہو کہ قائم عمرو ہے نہ کہ زید تو یہ کلام قصر قلب ہوگا اور یہ بات ذہن سے ہرگز نہ نکالنا کہ قصر موصوف اور قصر صفت کی مذکورہ مثالیں قصر تعیین کی صلاحیت رکھتی ہیں جیسا کہ خادم اس سے پہلے بھی ذکر کر چکا ہے۔

شارح مختصر علامہ تفتازانیؒ نے فی دلائل الاعجاز کہہ کر کلمہ انما اور لا عاطفہ کے سلسلہ میں شیخ عبدالقاہر کا مذہب بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ انما اور لا عاطفہ کے بارے میں دو مذہب ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ انما اور عاطفہ دونوں قصر افراد کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں اور قصر قلب کے لئے بھی جیسا کہ مصنف کا مذہب ہے۔ دوم یہ کہ یہ دونوں کلام بلیغ میں صرف قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں قصر افراد کے لئے نہیں جیسا کہ دلائل الاعجاز میں شیخ نے بیان کیا ہے۔ بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ فی دلائل الاعجاز کہہ کر شارح نے مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ انما اور لا عاطفہ قصر افراد اور قلب دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں حالانکہ دلائل الاعجاز میں شیخ نے فرمایا ہے کہ یہ دونوں کلام بلیغ میں صرف قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں قصر افراد کے لئے استعمال نہیں ہوتے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے

اپنے قول لتضمنه معنی ما و الا

کے ذریعہ کلمہ انما کے مفید قصر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ انما مفید قصر اس لئے ہے کہ وہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور ما اور الا کا مفید قصر ہونا مسلّم اور مصرح ہے۔ لہذا ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے کلمہ انما بھی مفید قصر ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لفظ تضمن ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کلمہ انما بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے یہاں تک کہ کلمہ انما اور ما و الا دونوں مترادف لفظ ہوں۔ حاصل یہ کہ کلمہ انما اگر بعینہ ما اور الا کے معنی میں ہوتا تو کلمہ انما اور ما و الا میں ترادف ہوتا مگر چونکہ وہ بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اس لئے ان دونوں میں ترادف نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ انما کا ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونا اور بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہ ہونا اس لئے ہے کہ ایک شے کے معنی کا دوسری شئی میں پایا جانا جیسا کہ تضمن کی صورت میں ہوتا ہے اور ایک شے کا من کل وجہ دوسری شے ہونا جیسا کہ ترادف کی صورت میں ہوتا ہے دونوں میں بہت بڑا فرق ہے اور وہ یہ کہ اول اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ ایک شے بعینہ اور من کل وجہ دوسری شے ہو اور ثانی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے پس اسی فرق کی وجہ سے شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ جس کلام میں ما اور الا کا کرنا صحیح ہو ضروری نہیں کہ اس میں کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح ہو کیونکہ کلمہ انما اس حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس کا مخاطب انکار نہ کر سکے اور جس حکم کا انکار کیا جا سکتا ہو اس میں ما اور الا استعمال کیا جاتا ہے کلمہ انما استعمال نہیں کیا جاتا اسی طرح من زائدہ کے ساتھ ما اور الا تو استعمال ہوتے ہیں مگر انما استعمال نہیں ہوتا چنانچہ ما من الہ الا اللہ تو صحیح ہے مگر انما من الہ الا اللہ صحیح نہیں ہے اور وجہ یہ ہے کہ من اثبات میں زیادہ نہیں کیا جاتا ہے بلکہ نفی میں زیادہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ احد کے ساتھ ما اور الا کا استعمال کرنا تو صحیح ہے مگر انما کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے چنانچہ ما احد الا و هو يقول ذلك تو کہا جا سکتا ہے مگر انما احد يقول ذلك نہیں کہا جا سکتا ہے کیونکہ ما اور الا حیز اثبات میں واقع نہیں ہوتے ہیں۔ الحاصل کلمہ انما اگر بعینہ ما اور الا کے معنی میں ہوتا تو ہر وہ کلام جس میں ما اور الا کا استعمال کرنا صحیح ہوتا اس میں کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے پس ثابت ہو گیا کہ کلمہ انما بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے۔

ولما اختلفوا في إفادة القصرِ وفي تضمنه معنى ما و إلا بيّنهُ بثلاثةِ أوجهٍ فقال لقولِ المفسّرين انما حرّمَ عليكم الميتةَ بالنصبِ معناه ماحرّمَ عليكم الا الميتة وهذا المعنى هو المطابقُ لقراءةِ الرفع اى رفعُ الميتة وتقرير هذا الكلامِ إنّ في الآيتِ ثلثُ قراءاتٍ حرّمَ مبنياً للفاعلِ مع نصيب الميتةِ و رفعها وحُرّم مبنياً للمفعول مع رفع الميتةِ كذا في تفسير الكواشي فعلي القِراءةِ الأُولىٰ ما في إنّما كافة إذ لو كانت موصولة لبقى انّ بلاخبرٍ والموصول بلاعائدٍ وعلىٰ الثانية موصولة ليكونَ الميتة خبراً إذ لايصح إرتفاعها بحرم السبني للفاعل على مالا يخفىٰ والمعنىٰ أنّ الذى حرّمه الله عليكم هو الميتة وهذا يفيد القصرَ لما مر في تعريف المسند من ان نحواً لمنطلق زيد وزيد المنطلق يفيد حصراً الانطلاق على زيد فإذا كان انما متضمنا معنى ما وإلا وكان معنى القراءة الاولى ما حرم الله عليكم إلا الميتة كانت مطابقة للقراءة الثانية وإلا لم تكم مطابقة لها لافادتها القصر فمراذ السكاكي والمصنف بقراءة النصب والرفع هي القراءة الاولىٰ والثانية ولهذا لم يتعرضا للاختلاف في لفظ حُرّم بل في لفظ الميتة رفعا ونصباً واما على قراءة الثالثة اعنى رفع الميتة وحُرّم مبنيا للمفعول فيحتمل ان يكون ما كافة اى ماحُرّم عليكم الا الميتة وان تكون موصولة اى انّ الذى حُرم عليكم هو الميتة ويرجح وانّ ببقاء انّ عاملة على ما هو اصلها

وبعضهم توهّم مرادَ السكاكي والمصنفِ بقراءةِ الرفعِ هٰذهِ القراءة الثالثة فطالبهما بالسبب في اختيارِ كونها موصولةً مع انَّ الزُّجاجَ اختارَ انها كافّةٌ ۔

ترجمہ: اور کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور اس کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو تین طریقوں سے بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مفسرین نے انما حرم علیکم المیتۃ میتۃ کے نصب کے ساتھ (کے بارے میں) کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں ما حرم علیکم الا المیتۃ اور یہی معنی قرآت رفع یعنی میتۃ کے رفع کی قرأت کے مطابق ہے اور اس کلام کی تقریر یہ ہے کہ آیت میں تین قرأتیں ہیں حَرَّمَ مبنی للفاعل میتۃ کے نصب کے ساتھ اور اس کے رفع کے ساتھ اور حُرِّمَ فعل ماضی مجہول میتۃ کے رفع کے ساتھ ایسا ہی تفسیر کواشی میں ہے پس پہلی قرأت پر انما میں ما کافہ ہے اس لئے کہ اگر وہ موصولہ ہوگا تو انّ بلا خبر کے اور موصول بلا عائد کے رہ جائے گا اور دوسری قرات پر ما موصولہ ہے تا کہ میتۃ خبر ہو جائے اس لئے کہ حَرَّمَ مبنی للفاعل سے اس کا رفع صحیح نہیں ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے اور معنی یہ ہے کہ وہ چیز جس کو اللہ نے تم پر حرام کیا ہے وہ میتۃ ہی ہے اور یہ قصر کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ تعریف مسند میں یہ بات گذر چکی ہے کہ المنطلق زید اور زید المنطلق زید انطلاق کے حصر کا فائدہ دیتا ہے پس جب انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور قرأت اولیٰ کے معنی ماحرم الله عليكم الا الميتة کے ہیں تو (افادۂ قصر میں) یہ قرأت، قرأتِ ثانیہ کے مطابق ہوگی ورنہ قرأت اولیٰ، قرأت ثانیہ کے مطابق نہ ہوگی کیونکہ قرأتِ ثانیہ مفید قصر ہے پس قرأت نصب اور رفع سے سکاکی اور مصنف کی مراد قرأت اولیٰ اور ثانیہ ہے اسی وجہ سے ان دونوں حضرات نے لفظ حرم میں اختلاف کو نہیں چھیڑا بلکہ رفع اور نصب کے اعتبار سے لفظ میتۃ میں چھیڑا ہے اور بہر حال قرأت ثالثہ یعنی میتۃ کا رفع اور حُرِّمَ مبنی للمفعول تو یہ اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ ما کافہ ہو یعنی ما حرم علیکم الا المیتۃ اور اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ موصولہ ہو یعنی ان الذی حُرّم عليكم هو الميتة اور اس کو ترجیح دی جائے گی اس وجہ سے کہ انّ اپنی اصل کے مطابق عامل ہے اور بعض کو یہ وہم ہوا ہے کہ قرأت رفع سے سکاکی اور مصنف کی مراد یہی تیسری قرأت ہے پس وہ بعض سکاکی اور مصنف سے یہ مطالبہ کر بیٹھے کہ ما کو موصولہ اختیار کرنے کا سبب کیا ہے باوجودیکہ زجاج نے اختیار کیا ہے کہ ما کافہ ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کے سلسلہ میں چونکہ علماء کا اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو تین طریقوں پر بیان کیا ہے اختلاف تو یہ ہے کہ عرفاً اور استعمالاً دونوں طرح مفید قصر ہے۔ الحاصل اس اختلاف کی وجہ سے مصنف نے کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنی پر مشتمل ہونے کو تین طریقوں سے ثابت کیا ہے۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ مفسرین جیسے عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور مجاہدؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ انما حرم علیکم المیتۃ کے معنی ما حرم علیکم المیتۃ کے ہیں اور یہ معنی افادۂ قصر میں میتۃ کے رفع کی قرأت کے مطابق ہیں۔ اس کلام کی تفصیل یہ ہے کہ اس آیت میں تین قرأتیں ہیں (۱) حَرَّمَ فعل ماضی معروف اور میتۃ حرم کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب۔ (۲) حَرَّمَ فعل ماضی معروف اور میتۃُ انّ کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع (۳) حُرِّمَ فعل ماضی مجہول اور میتۃُ حُرِمَ کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع۔ اسی طرح تفسیر کواشی میں مذکور ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ قرأتِ اولیٰ کی بناء پر انما میں ما کافہ ہوگا اس لئے کہ اگر ما کو موصولہ قرار دیا گیا تو دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک تو یہ کہ انّ بغیر خبر کے رہ جائے گا اس طور پر کہ ما موصولہ ہوگا اور حرم علیکم المیتۃ اس کا صلہ ہوگا موصولہ صلہ سے مل کر انَّ کا اسم ہوگا دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صلہ کے اندر ایک ایسے عائد کا ہونا ضروری ہے جو موصول کی طرف راجع ہو مگر یہاں صلہ یعنی حرم علیکم المیتۃ میں چونکہ ایسا کوئی عائد نہیں ہے اس لئے موصول بغیر عائد کے رہ جائے گا۔ الحاصل ان دو خرابیوں کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اس آیت میں انما کا ما کافہ ہے موصولہ

نہیں ہے اور دوسری قرأت کی بناء پر ماموصولہ ہوگا اور صلہ کے اندر عائد محذوف ہوگا کیونکہ اس قرأت میں میتۃ مرفوع ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ میتۃ حرم فعل ماضی معروف کی وجہ سے مرفوع نہیں ہے کیونکہ حرم کا فاعل اللہ تعالیٰ ہیں میتۃ حرم کا فاعل نہیں ہے اس صورت میں آیت کے معنی یہ ہوں گے ان الذی حرمه الله علیکم هو المیتة وہ چیز جس کو اللہ نے تم پر حرام کیا ہے وہ میتۃ ہی ہے اس صورت میں جملہ کی دونوں طرفین معرفہ ہیں اور تعریف مسند کے بیان میں یہ بات گذر چکی ہے کہ المنطلق زید اور زید المنطلق قصر انطلاق علی زید کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ دونوں کا ترجمہ یہ ہے کہ زید ہی منطلق ہے پس اسی طرح اس آیت میں بھی جملہ کی دونوں طرفوں کے معرفہ ہونے کی وجہ سے قصر تحریم علی المیتۃ کا فائدہ حاصل ہوگا۔

الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرأت ثانیہ مفید قصر ہے پس قراءت اولیٰ کی صورت میں اگر انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوگا اور معنی ہوں گے ما حرم اللہ علیکم الا المیتۃ تو مفید قصر ہونے میں قرأت ثانیہ قرأت اولیٰ کے مطابق ہوگی۔ اگر چہ دونوں میں قصر کا سبب مختلف ہوگا اس طور پر کہ قرأت اولیٰ میں انما قصر کا سبب ہوگا اور قرأت ثانیہ میں جملہ کی دونوں طرفوں کا معرفہ ہونا قصر کا سبب ہوگا۔ اور اگر کلمہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن نہ ہو تو مفید قصر ہونے میں قرأت اولیٰ، قرأت ثانیہ کے مطابق نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں قرأت ثانیہ تو مفید قصر ہوگی لیکن قرأت اولیٰ مفید قصر نہ ہوگی اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ قراءتوں میں تطابق واجب ہے تنافی واجب نہیں ہے اور قرأت اولیٰ اور ثانیہ میں تطابق اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ قرأت اولیٰ کی صورت میں کلمہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہو اور مفید قصر ہو الحاصل مفسرین کے اس قول سے کہ انما حرم علیکم المیتۃ (میتۃ کے نصب کے ساتھ) کے معنی ما حرم علیکم الا المیتۃ کے ہیں اور یہ معنی قرأت رفع کے مطابق ہیں) یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ انما مفید قصر ہے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قرأت نصب اور قرأت رفع سے سکاکی اور مصنف کی مراد یہی ہے قرأت اولیٰ اور قرأت ثانیہ ہے قرأت رفع سے قرأت ثالثہ مراد نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سکاکی اور مصنفؒ نے میتۃ کے مرفوع اور منصوب ہونے کے اختلاف کو تو بیان کیا ہے لیکن حرم کے معروف اور مجہول ہونے کے اختلاف کو بیان نہیں کیا۔ شارح کہتے ہیں کہ قرأت ثالثہ یعنی میتۃ کے مرفوع اور حرم کے فعل ماضی مجہول ہونے کی صورت میں انما کے ما میں دونوں احتمال ہیں یہ بھی کہ ما کافہ ہو اور معنی ہوں ما حرم علیکم الا المیتة اور یہ بھی کہ ماموصولہ ہو اور معنی ہوں ان الذی حُرم علیکم هوا المیتة. شارح فرماتے ہیں کہ اگر چہ احتمال دونوں درست ہیں مگر موصولہ ہونا راجح ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ما کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں انّ اپنی اصل پر یعنی عاملہ ہونے پر باقی رہتا ہے اور کافہ ہونے کی صورت میں اپنی اصل پر باقی نہیں رہتا ہے اور کلمہ کا چونکہ اپنی اصل پر باقی رہنا راجح ہے اس لئے ما کا موصولہ ہونا راجح ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ سکاکی اور مصنف نے قرأتِ رفع سے یہی قرأت ثالثہ مراد لی ہے پس ان حضرات نے اپنے وہم کے مطابق سکاکی اور مصنف سے یہ مطالبہ کر ڈالا کہ ما کو موصولہ قرار دینے کا سبب کیا ہے حالانکہ زجاج نحوی نے اس کو ما کافہ قرار دیا ہے، سکاکی اور مصنف کا ما کو موصولہ قرار دینے کا سبب تو وہی ہے جس کو بیان کیا جا چکا ہے کہ اس صورت میں اِنّ اپنی اصل پر باقی رہتا ہے اور ما کو کافہ قرار دینے کا سبب یہ ہے کہ قرآن پاک میں اس ما کے ساتھ اِنّ ملا کر لکھا ہوا ہے حالانکہ ماموصولہ کو کسی کے ساتھ ملا کر نہیں لکھا جاتا بلکہ الگ کر کے لکھا جاتا ہے۔

ولقولِ النُحاة اِنما لاثباتِ ما یُذکر بعده ونفيِ ما سواه ای سویٰ مایُذکر بعده اَمّا فی قصرِ الموصوف نحو انما زیدٌ قائم فهو لاثبات قیام زیدٍ ونفيِ ماسواه من القعود ونحوه واما فی قصرِ الصفةِ نحو انما یقوم زیدٌ فهو لاثبات قیامه ونفی ماسواه من قیامِ عمرو و بکرٍ و غیرهما ۔

ترجمہ: اور نحات کے اس قول کی وجہ سے کہ کلمہ انما اس چیز کے اثبات کے لئے ہے جو اس کے بعد مذکور ہوگا اور غ اس کے ماسوا کی نفی کے لئے ہے یعنی جو اس کے بعد مذکور ہوگا اس کے علاوہ کی (نفی کے لئے ہے) بہر حال قصر موصوف میں جیسے انما زید قائم سو یہ قیام زید کے اثبات کے لئے ہے اور اس کے علاوہ قعود وغیرہ کی نفی کے لئے ہے اور بہر حال قصر صفت میں جیسے انما یقوم زید سو یہ قیام زید کے اثبات کے لئے ہے اور اس کے علاوہ عمر و اور بکر، وغیرہ کے قیام کی نفی کے لئے ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف نے کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی دوسری وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نحات کہتے ہیں کہ کلمہ انما اُس چیز کو ثابت کرنے کے لئے آتا ہے جو چیز کلمہ انما کے بعد مذکور ہوتی ہے اور اس کے علاوہ تمام کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے پس کلمہ انما کا اپنے مابعد کو ثابت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما الا کے معنی کو متضمن ہے اور مابعد کے علاوہ کی نفی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما ما نافیہ کے معنی کو متضمن ہے۔ الحاصل کلمہ انما اور ما اور الا کا مفاد چونکہ ایک ہے اس لئے یہ اس بات پر دلیل ہوگا کہ کلمہ انما ان دونوں کے معنی میں ہے کلمہ انما کے ساتھ قصر موصوف علی الصفت کی مثال انما زید قائم ہے کیونکہ یہاں کلمہ انما کے ذریعہ قیام زید کا اثبات اور قعود وغیرہ کی نفی کرنا مقصود ہے اور قصر صفت علی الموصوف کی مثال انما یقوم زید ہے کیونکہ یہاں کلمہ انما کے ذریعہ زید کے قیام کو ثابت کرنا اور زید کے علاوہ عمرو، بکر وغیرہ دوسروں کے قیام کی نفی کرنا مقصود ہے۔

(فوائد) کلمہ انما کے ساتھ قصر کی صورت میں انما کے بعد والی چیز مقصود اور اسکے بعد والی چیز مقصود علیہ ہوتی ہے یہاں نحات سے وہ لوگ مراد ہیں جو اہل عرب سے بالمشافہہ مسائل نحو اخذ کرتے ہیں وہ لوگ مراد نہیں ہیں جو نحو کی کتابوں سے نحو کے مسائل نقل کرتے ہیں یہ بھی ذہن میں رہے کہ یہاں نحاۃ سے مفسرین کے علاوہ لوگ مراد ہیں ورنہ خواہ مخواہ تکرار کا اعتراض واقع ہوگا اور معترض کو یہ کہنے کا موقعہ ملے گا کہ قول مفسرین پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے اور یہاں بھی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

ولصحّة انفصالِ الضميرِ معهُ اىْ مع انما نحو انما يقومُ انا فانَّ الانفصال انما يجوز عند تعذر الاتصال ولاتعذُّر ههُنا الا بانْ يكونَ المعنىٰ ما يقوم اِلا انا فيقع بين الضمير وعاملِه فصلٌ لغرض ثم استشهد علىٰ صحة هذا الانفصالِ ببيتِ من هو ممنْ يستشهد بشعره ولهذا صرَّح باسمه فقال **قال الفرزدقُ شعر انا الذائد** من الذَّود وهوالطَّرد **الحامي الذمارِ** اىْ العهدِ وفي الاساسِ هو الحامي الذمار اذا حمى ما لو يحمه ليسم وعنف من حماه وحريمه **وانما يدافعُ عن احسابهم انا اومثلي** لما كان غرضُه ان يخصَّ المدافعُ لا المدافعُ عنه فصَل الضمير عن عامله واَخَّرَه اِذ لو قال واِنما ادافعُ عن احسابهم لصارَ المعنىٰ انه يدافعُ عن احسابهم لاعن احساب غيرهم وهو ليس بمقصودٍ ولا يجوزُ ان يقالَ اِنه محمول على الضرورة لانه كان يصح ان يقال انما اُدافعُ عن احسابهم انا على ان يكون انا تاكيدٌ اوليست ما موصولة وانا خبرها اِذ لاضرورة في العدول عن لفظ من الىٰ لفظ ما۔

ترجمہ: اور اس کے ساتھ ضمیر منفصل کے صحیح ہونے کی وجہ سے یعنی انما کے ساتھ جیسے انما یقوم انا۔ اس لئے کہ انفصال اسی وقت جائز ہوتا ہے جس وقت کہ اتصال متعذر رہو اور یہاں تعذر نہیں ہوگا مگر یہ کہ معنی مایقوم الا انا ہوں پس ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان کسی غرض کی وجہ سے فصل ہوگا پھر اس انفصال کی صحت پر اس شخص کے شعر سے استشہاد کیا گیا جو ان لوگوں میں سے ہے جن کے اشعار سے استشہاد کیا جاتا ہے اسی وجہ سے شاعر کے نام کی تصریح کی چنانچہ فرمایا کہ فرزدق نے کہا میں مدافعت کرنے والا ہوں (ذائد) ذود سے ہے معنی ہیں دفع کرنا۔ وفا عہد کرنے والا ہوں (ذمار) کے معنی عہد کے ہیں اور اساس میں ہے کہ حامی الذمار (اس وقت کہا جاتا ہے) جب کوئی شخص اپنے

معاملہ کی حفاظت کرے کہ اگر اس کی حفاظت نہ کرے تو اس کو ملامت کی جائے اور اسے برا بھلا کہا جائے یعنی اس کی جان و مال اور اس کے اہل وعیال کی۔ اور ان کے احساب سے میں یا مجھ جیسا ہی مدافعت کرسکتا ہے اور چونکہ شاعر کی غرض مدافع کو خاص کرنا ہے نہ کہ مدافع عنہ کو اس لئے ضمیر کو اس کے عامل سے جدا کیا اور اس کو موخر کیا کیونکہ اگر وہ انما ادافع عن احسابهم کہتا تو معنی یہ ہو جاتے کہ وہ انہی کے احساب سے مدافعت کرتا ہے نہ کہ ان کے علاوہ کے احساب سے حالانکہ یہ مقصود نہیں ہے اور یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ یہ ضرورت شعری پر محمول ہے اس لئے کہ انما ادافع عن احسابهم کہنا صحیح تھا اس بناء پر کہ انا تا کید ہے اور ماموصولہ اور انا اس کی خبر نہیں ہے کیونکہ لفظ من سے لفظ ما کی طرف عدول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ نے کلمہ انما کے مفید حصر ہونے اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر تیسری وجہ بیان کی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا لانا صحیح ہے جیسے انما یقوم انا اور یہ بات نحویوں کے یہاں مسلم ہے کہ ضمیر فصل اسی وقت لائی جاسکتی ہے جبکہ ضمیر متصل کا لانا متعذر ہو اور ضمیر متصل کے متعذر ہونے کی صرف دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ ضمیر اپنے عامل سے مقدم ہو دوم یہ کہ ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان حصر وغیرہ کی وجہ سے کوئی فاصل واقع ہو پس پہلی صورت یعنی ضمیر کا اپنے عامل پر مقدم ہونا تو یہاں مفقود ہے۔ لہذا دوسری صورت یعنی ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان فاصل کا پایا جانا متحقق ہوگا اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ انما کے مواقع میں یعنی فعل کے ساتھ جہاں انما استعمال ہوتا ہے وہاں ضمیر اور اسکے عامل کے درمیان صرف کلمہ الا فاصل ہوگا چنانچہ انما یقوم انا کے معنی ہوں گے مایقوم الا انا۔ اور کلمہ الا اس وقت فاصل ہوسکتا ہے جبکہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہو اور مفید قصر ہو پس مثال مذکور میں انما کے ساتھ ضمیر منفصل کے استعمال کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور مفید قصر ہے۔ یہاں اگر کسی کو یہ اعتراض ہو کہ یقوم فعل غائب ہے اور ضمیر متکلم کی ہے لہذا قصر کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یقوم کا فاعل حقیقت میں محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت مایقوم احد الا انا.

شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے انما کے ساتھ ضمیر منفصل کے استعمال کے صحیح ہونے پر ایک ایسے شخص کے شعر سے استشہاد کیا ہے جس کے اشعار قابل استشہاد ہیں اسی وجہ سے مصنفؒ نے شاعر کے نام کی تصریح کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فرزدق کہتا ہے

انا الذائد الحامی الذمار و انما يدافع عن احسابهم انا او مثلی

ذائد ذود سے ماخوذ ہے جس کے معنی تلوار یا اس کے علاوہ سے دفع کرنا ہے حامی حفاظت کرنے والا ذمار حامی کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے۔ ذمار کے لغوی معنی عہد کے ہیں کہا جاتا ہے فلان یحمی ذمارہ فلاں اپنے عہد کی حفاظت کرتا ہے اور فی الاساس کہہ کر شارح نے ذمار کے عرفی معنی بیان کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ عرف میں ذمار اس امر کو کہتے ہیں جس کے نہ کرنے پر ملامت اور سختی کی جائے من حماہ، ما کا بیان ہے حمیٰ وہ چیز جس کی انسان حفاظت کرے مال ہو یا جان یا اس کے علاوہ۔ حریم اہل و عیال حریم کا عطف حمیٰ پر عطف خاص علی العام ہے۔ احساب حسب کی جمع ہے اور حسب ان مفاخر اور محاسن کو کہتے ہیں جو نسب کے نتیجہ میں حاصل ہوئے ہوں جیسے انساب ان مفاخر اور محاسن کو کہتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حاصل ہوئے ہوں۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے میں ہی مدافعت کرنے والا ہوں میں ہی وفاء عہد کرنے والا ہوں اور ان کے احساب سے میں یا مجھ جیسا ہی مدافعت کرسکتا ہے۔ شعر میں شاعر خود تو مدافع (مدافعت کرنے والا) ہے اور ان کے احساب مدافع عنہ ہے پس چونکہ شاعر کا منشاء مدافع کو خاص کرنا ہے نہ کہ مدافع عنہ کو اس لئے شاعر نے ضمیر کو عامل سے علیحدہ کرکے اس کو موخر کر دیا اس لئے کہ انما کے مدخول میں پہلا جزء مقصود ہوتا ہے اور دوسرا جزء مقصود بالذات ہوتا ہے لہذا مدافع عنہ (احساب) مقصود ہوگا اور ضمیر انا مقصود بالذات ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ان کے احساب سے مدافعت میں ہی کرسکتا ہوں یا کوئی مجھ جیسا ہو وہ

کرسکتا ہے دوسرا کوئی نہیں کرسکتا ہے اور اگر شاعر احساب کو مؤخر کر دیتا اور ضمیر کو فعل کے ساتھ متصل کر دیتا تو شاعر کا منشاء فوت ہو جاتا کیونکہ اس صورت میں انا ضمیر مقصود ہوتی اور احساب مقصود علیہ ہوتا اور مطلب یہ ہوتا کہ میں انھیں کے احساب سے مدافعت کرتا ہوں ان کے علاوہ کے احساب سے نہیں اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوا کہ شعر میں انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا استعمال صحیح ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا استعمال اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور مفید قصر ہوتا ہے **ولا یجوز ان یقال** سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ فرزدق کے شعر سے اس بات پر استشہاد کرنا کہ کلمہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور مفید قصر ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے یعنی آپ کا یہ کہنا کہ شاعر کا ضمیر منفصل لانا اور اس کو مؤخر کرنا حصر اور قصر کی دلیل ہے کیونکہ یہ فصل اسی وقت درست ہوگا جبکہ یہاں فاصل یعنی الا مقدر ہو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے اور نہ ہی یہ بات تسلیم ہے کہ یہ فصل تقدیر فاصل یعنی الا کی وجہ سے ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ فصل ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہے کیونکہ اگر بغیر ضمیر فصل کے انما ادافع عن احسابھم او مثلی کہدیا جاتا تو شعر کا وزن باقی نہ رہتا پس فعل متکلم سے فعل غائب کی طرف عدول کیا گیا کیونکہ فعل غائب کے ساتھ ضمیر فصل کا لانا ممکن ہے نہ کہ فعل متکلم کے ساتھ اور فعل متکلم کے ساتھ ضمیر کا لانا اس لئے ممکن نہیں کہ فعل متکلم میں ضمیر مستتر کا ہونا واجب ہے۔

الحاصل یہاں شعر انما کے ساتھ انا ضمیر فصل کا لانا ضرورت شعری کی وجہ سے ہے اور جب یہاں ضمیر فصل ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہے تو اس شعر میں انما کے ساتھ ضمیر فصل کا لانا انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا اور جب یہاں انما کے ساتھ ضمیر فصل کا لانا انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے نہیں ہے تو اس شعر سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ شعر میں ضمیر فصل کا لانا ضرورت شعری کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ اگر شعر کے وزن کو باقی رکھنا ہی مقصود ہوتا تو فعل کو غائب کے صیغے کے ساتھ لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی تکلم کے صیغہ کے ساتھ لانے میں بھی شعر کا وزن باقی رہتا مثلاً اگر یوں کہدیا جاتا ہے **انما ادافع عن احسابھم انا او مثلی** تو بھی شعر کا وزن نہ ٹوٹتا اور اس صورت میں انا ضمیر منفصل انا ضمیر مستتر کی تاکید ہوتی مگر شاعر نے یہ نہیں کہا بلکہ یدافع بصیغہ غائب ذکر فرمایا اور ضمیر انا کو فعل سے منفصل کر کے مؤخر کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں فاصل الا مقدر ہے اور جب الا مقدر ہے تو انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوگا اور مفید قصر ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس شعر سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استشہاد کرنا بالکل درست ہے **ولیست ما موصولة** سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اس شعر سے اس بات پر استدلال کرنا کہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے درست نہیں ہے کیونکہ شعر میں ایک صورت ایسی بھی ممکن ہے جو اس بات کو لازم کرتی ہے کہ ضمیر انا کو منفصل ذکر کیا جائے اور انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن نہ ہو اور جب ایسا ہے تو ضمیر کو منفصل ذکر کرنے سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استدلال کرنا کیسے درست ہوگا اور وہ صورت یہ ہے کہ انما میں ما موصولہ ہو اور **یدافع عن احسابھم** اس کا صلہ ہو موصول صلہ سے مل کر ان کا اسم ہو اور انا ضمیر منفصل اس کی خبر ہو اور معنی یہ ہوں **ان الذی یدافع عن احسابھم انا** (بے شک وہ جوان کے احساب سے مدافعت کرتا ہے میں ہی ہوں) جیسے آپ **ان الذی ضرب زیدا انا** کہیں یعنی وہ جس نے زید کو مارا ہے میں ہی ہوں پس یہ کلام مفید حصر ہوگا مگر اس لئے نہیں کہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے بلکہ اس لئے کہ جملہ کے دونوں جز معرفہ ہیں۔

الحاصل اس کلام میں انا ضمیر کو منفصل لانا اس لئے ہے کہ وہ ان کی خبر ہے فعل یدافع کی وجہ سے مرفوع نہیں ہے یہاں تک کہ یہ کہا جائے کہ ضمیر فعل سے منفصل اور جدا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مقام مقام افتخار ہے یعنی شاعر اس بات پر فخر کر رہا ہے کہ مدافعت کرنے والا میں ہی ہوں میرے علاوہ کوئی نہیں ہے پس جب ما کو موصولہ قرار دیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شاعر نے اپنے آپ کو کلمہ ما کے ساتھ تعبیر کیا

ہے حالانکہ کلمہ ما غیر عاقل کے لئے آتا ہے پس شاعر کا اپنے آپ کو کلمہ ما (جو غیر عاقل کے لئے آتا ہے) کے ساتھ تعبیر کرنا مقام افتخار کے مناسب نہ ہوگا کیونکہ افتخار اور فخر کے موقعہ پر آدمی اپنے آپ کو باعزت اور باعظمت الفاظ سے تعبیر کرتا ہے نہ کہ گھٹیا اور بے وقعت الفاظ کے ساتھ اور پھر ایسا بھی نہیں کہ کلمہ من جو ذوی العقول کے لئے آتا ہے اس کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن نہ ہو کلمہ من کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن بھی ہے اور شعر کا وزن بھی برقرار رہتا ہے چنانچہ اگر ان من یدافع عن احسابھم انا کہا جائے تو شعر کا وزن متاثر نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو لفظ من سے لفظ ما کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب من سے ما کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ شعر میں ما موصولہ نہیں ہے اور انا انّ کی خبر نہیں ہے بلکہ ما کافہ ہے اور انما ما اور الا کے معنی پر مشتمل ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے مایدافع الا انا۔

و منها التقديم ای تقديم ما حقه التاخير كتقديمِ الخبر على المبتدأ او المعمولاتِ على الفعلِ **كقولك في قصرِهٖ** اى في قصرِ الموصوفِ **تميميٌّ انا** كان الانسب ذكر المثالينِ لانّ التميميةَ و القيسيةَ اِن تنافيا لم يصلح هذا مثالاً لقصرِ الافرادِ و الا لم يصح لقصرِ القلبِ **و في قصرِها انا كفيتُ مهمَّكَ** اِفراداً او قلباً او تعييناً بحسبِ اعتقادِ المخاطبِ۔

ترجمہ: اور انہی طرقِ قصر میں سے تقدیم ہے یعنی ما حقہ التاخیر کی تقدیم ہے جیسے خبر کو مبتداء پر مقدم کرنا یا معمولات کو فعل پر مقدم کرنا جیسے قصر موصوف میں تیرا قول تمیمی انا (میں تمیمی ہی ہوں) دو مثالوں کا ذکر کرنا مناسب تھا اس لئے کہ تمیمیت اور قیسیت اگر دونوں متنافی ہوں تو یہ کلام قصر افراد کی مثال نہیں ہوسکتا ہے ورنہ قصر قلب کی مثال نہیں ہوگا اور قصر صفت میں **انا كفيت مهمك** ہے افرادی ہو یا قلبی ہو یا تعیینی ہو مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر کے اسباب اور طرق میں سے ایک سبب اس چیز کو مقدم کرنا ہے جس کا مؤخر کرنا واجب ہو مثلاً خبر کا مبتدا پر مقدم کرنا بشرطیکہ مبتدأ نکرہ ہو کیونکہ اگر مبتدا نکرہ ہے تو اس صورت میں چونکہ خبر کو مقدم کرنا واجب ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں ما حقہ التاخیر کی تقدیم متحقق نہ ہوگی اور جب اس صورت میں ما حقہ التاخیر کی تقدیم متحقق نہیں ہوتی تو اس صورت میں تقدیم خبر مفید حصر بھی نہ ہوگی اور جب اس صورت میں ما حقہ التاخیر کی تقدیم متحقق نہیں ہوتی تو اس صورت میں تقدیم خبر مفید حصر بھی نہ ہوگی اور جیسے معمولاتِ فعل مثلاً مفعول، مجرور اور حال کو فعل پر مقدم کرنا۔ اور بعض معمولات کو بعض پر مقدم کرنا جیسے مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا نہ کہ فعل پر جیسے قصر موصوف علی الصفت کی مثال میں آپ کہیں **تـمـيـمـي انـا** میں تمیمی ہی ہوں شارح کہتے ہیں کہ مصنف کو دو مثالیں ذکر کرنی چاہئے تھیں ایک قصر افرادی اور ایک قصر قلب کی کیونکہ تمیمیت اور قیسیت اگر دونوں متنافی ہوں تو مذکورہ مثال صرف قصر قلب کے لئے ہوگی قصر افراد کے لئے نہ ہوگی اور اگر دونوں متنافی نہ ہوں تو صرف قصر افراد کی مثال ہوگی قلب کی مثال نہ ہوگی بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ مثال میں تمیمیت کے اثبات سے اگر اس قسیت کی نفی کرنا مقصود ہو جو تمیمیت کے منافی ہے اور وہ قسیت حقیقیہ ہے تو اس صورت میں قصر قلب کی مثال ہوگی اس اعتبار سے کہ مخاطب متکلم کے قیسی ہونے کا معتقد ہے اور اگر تمیمیت کے اثبات سے اس قیسیت کی نفی کرنا مقصود ہو جو تمیمیت کو جامع ہے اور وہ قیسیت حلفیہ ہے یعنی قبیلہ قیس، تمیم کا حلیف ہے پس اس اعتبار سے قیس تمیم کو بھی شامل ہوگا اس صورت میں مخاطب چونکہ اس بات کا معتقد ہے کہ متکلم دونوں کیساتھ متصف ہے اس لئے متکلم کا تمیمیت کو ثابت کرنا اور قیسیت کی نفی کرنا قصر افراد ہوگا۔

الحاصل جب ایسا ہے تو یہ کلام افراد اور قلب دونوں کے مثال ہوسکتا ہے۔ آپ جواب میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر مخاطب کو متکلم کے قیسی اور تمیمی ہونے میں تردد ہو تو یہ قصر تعیین کی مثال ہوگی اور اگر مخاطب متکلم کی تمیم سے نفی کرتا ہو اور قیس کے ساتھ لاحق کرتا ہو تو یہ قصر قلب کی

مثال ہوگی اور اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم تمیمی اور قیسی دونوں ہے اس طور پر کہ اس کے ماں باپ میں سے ایک تمیمی ہے اور ایک قیسی ہے تو یہ قصر افراد کی مثال ہوگی اور قصر صفت علی الموصوف افرادی، قلبی، تعیینی تینوں کی مثال " انا کفیت مهمک " ہے یعنی تیری مہم کے لئے میں ہی کافی ہوں اس مثال میں انا فاعل معنوی چونکہ فعل پر مقدم ہے اس لئے یہ کلام کفایت مہم کو فاعل میں منحصر کرنے کا فائدہ دیگا پس اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ کفایت مہم میں متکلم اور غیر متکلم دونوں شریک ہیں تو متکلم کا یہ کلام قصر افراد ہوگا اور اگر اس بات کا معتقد ہو کہ صرف غیر متکلم میری مہم کے لئے کافی ہے تو یہ کلام قصر قلب ہوگا اور اگر مخاطب متکلم اور غیر متکلم کے درمیان متردد ہو تو یہ کلام قصر تعیین ہوگا۔

وَهذا الطرقُ الاربعة بعد اشتراكها في افادة القصر تختلف من وجوهٍ فدلالة الرابعِ اىْ التقديمِ بالفحوىٰ اىْ بمفهومِ الكلام بمعنىٰ انه اِذا تاَمّل صاحب الذوق السليم فيه فهم القصر واِنْ لم يعرف اصطلاح البلغاءِ في ذلك و دلالة الثلاثةِ الباقية بالوضع لانّ الواضع وضعها لمعانٍ تفيدالقصرِ۔

ترجمہ: اور یہ چاروں طریقے افادہ قصر میں شریک ہونے کے بعد چند وجوہ سے مختلف ہیں پس رابع یعنی تقدیم کی دلالت مفہوم کلام سے ہوتی ہے بایں معنی کہ جب صاحب ذوقِ سلیم اس میں غور کرے گا تو قصر سمجھے گا اگر چہ وہ اس سلسلہ میں بلغاء کی اصطلاح نہ جانتا ہو اور باقی تین کی دلالت بالوضع ہے کیونکہ واضع نے ان کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا ہے جو قصر کا فائدہ دیتے ہیں۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر کے مذکورہ چاروں طرق اور اسباب مفید قصر ہونے میں تو شریک ہیں لیکن چند وجوہ سے مختلف ہیں (۱) رابع یعنی تقدیم بالوضع قصر پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ مفہوم کلام قصر پر دلالت کرتا ہے اور مفہوم کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ذوقِ سلیم رکھنے والا شخص جب ایسے کلام میں جس میں تقدیم ماحقہ التاخیر ہو غور وفکر کرے گا اور یہ دیکھے گا کہ ماحقہ التاخیر کو مقدم کیوں کیا گیا ہے تو وہ سمجھ جائے گا کہ یہاں قصر کے لئے ایسا کیا گیا ہے اگر چہ یہ شخص اس سلسلہ میں بلغاء کی اصطلاح سے ناواقف ہی کیوں نہ ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہاں مفہوم کلام سے کلام کا مفہوم موافق یا مخالف مراد نہیں ہے۔ الحاصل تقدیم کی دلالت قصر پر مفہوم کلام سے ہوتی ہے اور باقی تین (عطف، نفی اور استثناء انما) کی دلالت بالوضع ہوتی ہے کیونکہ واضع نے ان کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا ہے جو قصر کا فائدہ دیتے ہیں مثلاً ان تینوں میں سے ہر ایک کو مذکور کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ بلا شبہ مفید قصر ہے تو یہ بات ذہن میں رہے کہ شارح نے یہ کہا ہے کہ ان تینوں کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو معانی قصر کا فائدہ دیتے ہیں اس سے شارح کی مراد یہ ہرگز نہیں ہے کہ ان تینوں کو قصر کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی یہ تینوں موضوع تو ہیں قصر کے علاوہ دوسرے معانی کے لئے لیکن فائدہ قصر کا دیتے ہیں۔

والاصلُ اىْ الوَجْهُ الثانى من وُجوهِ الاختلاف انّ الاصلَ في الاول اىْ طريقِ العطفِ النَّصُّ على المثبتِ والمنفىٰ كما مرَّ فلا يترك النصُّ عليهما اِلا لكراهةِ الاطناب كما اِذا قيلَ زيدٌ يعْلَمُ النحو والتَّصريفَ والعروضَ او زيدٌ يعلَمَ النحو وعمرٌ وبكرٌ فتقول فيهما اىْ في هذَين المقامينِ زيدٌ يعلَمُ النحو لا غيرَ امّا في الاوّلِ فمعْناهُ لاغيرَ النحو اىْ لاالتصريف ولا العروضَ وامّا في الثاني فمعناه ولا غيرَ زيدٍ اىْ لا عمرٌ ولا بكرٌ وحذْفُ المضافِ اليهِ من غيرِ وبُنِىَ علىٰ الضم تشبيهاً بالغاياتِ وذكرَ بعضُ النُّحاة انَّ لا في لا غيرَ ليستْ عاطفةَ بل لنفي الجنسِ او نحوُهُ اىْ نحوَ لاغيرَ مثْلَ لا ماسواهُ ولا منْ عداهُ وما اشْبَهَ ذٰلكَ والاصل في الثلاثةِ الباقيةِ النَّصُّ على المثبتِ فقط اىْ دونَ المَنْفى وهو ظاهرٌ۔

ترجمہ: اور اصل یعنی وجوہ اختلاف میں سے وجہ ثانی یہ ہے کہ اصل اول یعنی طریق عطف میں مثبت اور منفی کی صراحت کرنا ہے

جیسا کہ گذر چکا پس ان دونوں پر صراحت کو ترک نہیں کیا جائے گا مگر کراہت اطناب کی وجہ سے جیسا کہ جب کہا جائے زید نحو، صرف اور عروض کو جانتا ہے یا زید، عمرو، بکر نحو جانتے ہیں پس تو ان دونوں مقام میں کہے گا زید یعلم النحو لا غیر، بہر حال پہلی صورت میں تو اس کے معنی ہوں گے لا غیر النحو یعنی صرف اور عروض نہیں جانتا ہے اور دوسری صورت میں تو اس کے معنی ہوں گے لا غیر زید یعنی عمرو اور بکر نہیں جانتے ہیں اور غیر کے مضاف الیہ کو حذف کیا گیا اور غایات کے ساتھ تشبیہ دیکر ضمہ پر مبنی کیا گیا اور بعض نحویوں نے ذکر کیا ہے کہ لا غیر میں لا عاطفہ نہیں ہے بلکہ نفی جنس کیلئے ہے یا اسی طرح یعنی لا غیر کی طرح جیسے لاما سواہ اور لامن عداہ اور اس کے مشابہ اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ فقط مثبت کی صراحت ہوتی ہے نہ کہ منفی کی اور وہ ظاہر ہے۔

تشریح: مصنف تلخیص کہتے ہیں کہ وجوہ اختلاف میں سے دوسری وجہ یہ ہے کہ عطف کی صورت میں مثبت اور منفی کی تصریح کرنا اصل ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ قصر موصوف علی الصفت میں زید قائم لا قاعد کہا جائے گا اور قصر صفت علی الموصوف میں قائم زید لا عمرو کہا جائے گا ملاحظہ فرمایئے پہلی مثال میں وصف مثبت لزید (قیام) بھی مصرح ہے اور وصف منفی عن زید (قعود) بھی مصرح ہے اور دوسری مثال میں موصوف جس کے لئے قیام ثابت کیا گیا ہے یعنی زید وہ بھی مصرح ہے اور جس سے قیام کی نفی کی گئی ہے یعنی عمرو وہ بھی مصرح ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ عطف میں چونکہ اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی کی تصریح کی جائے اس لئے ان دونوں کی تصریح کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر کسی جگہ مقام کی تنگی یا ابہام کے ارادے سے یا اور کسی وجہ سے اطناب اور تطویل ناپسندیدہ ہو تو اس صورت میں تصریح ترک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً مخاطب ایک موصوف یعنی زید کے لئے نحو، صرف، عروض چند صفات کے علم کو ثابت کرتا ہے اور کہتا ہے **زید یعلم النحو والتصریف والعروض**۔ مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے زید یعلم النحو لا غیر۔ زید صرف نحو جانتا ہے اس کے علاوہ کوئی علم نہیں جانتا ہے یعنی صرف وعروض نہیں جانتا ہے۔ دیکھئے یہاں متکلم نے منفی کی تصریح کو چھوڑ دیا ہے اسی طرح اگر مخاطب نحو کے علم کو زید، عمر، بکر کے لئے ثابت کرتا ہو اور یوں کہتا ہو زید یعلم النحو وعمرو، وبکر۔ پھر متکلم اس کے رد میں یوں کہے زید یعلم النحو لا غیر یعنی نحو زید جانتا ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا ہے یعنی عمرو بکر نہیں جانتے ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ مثالوں میں لا غیر کے مضاف الیہ کو حذف کر کے غیر کو مبنی علی الضم پڑھا گیا ہے اور مبنی علی الضم اس لئے پڑھا گیا ہے کہ لفظ غیر، مضاف الیہ کے محذوف منوی ہونے کی وجہ سے غایات یعنی قبل اور بعد کے مشابہ ہو گیا اور قبل اور بعد مبنی علی الضم ہوتے ہیں لہذا یہ بھی مبنی علی الضم ہوگا مگر یہ بصریین کا مذہب ہے ورنہ تو کوفیین لا ریب فیہ کی طرح سے اس کو مبنی برفتحہ پڑھتے ہیں۔ بعض نحویوں نے کہا ہے کہ لا غیر میں لا عاطفہ نہیں ہے بلکہ نفی جنس کے لئے ہے اور انھوں نے دلیل یہ دی ہے کہ لا عاطفہ کی صورت میں مثبت اور منفی کی صراحت ہوتی ہے اور یہاں مثبت کی اگر چہ تصریح موجود ہے لیکن منفی کی تصریح نہیں ہے پس اس قول کی بناء پر معنی کے اعتبار سے قصر حاصل ہوگا کیونکہ اس صورت میں زید شاعر لا غیر کے معنی ہوں گے ما زید الا شاعر۔ مصنف کہتے ہیں کہ جس وقت اطناب اور تطویل ناپسندیدہ ہوگی تو اس وقت لا غیر کہا جائے گا یا اس کے مثل دوسرا کوئی کلمہ مثلاً لاماسواہ لا من عداہ اور لیس غیر۔

الحاصل عطف کی صورت میں تو اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی دونوں کی تصریح ہو اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ صرف مثبت کی تصریح ہوتی ہے منفی کی تصریح نہیں ہوتی البتہ منفی پر ضمناً دلالت ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں تینوں طریقوں کے تحت ذکر کردہ مثالوں سے ظاہر ہے۔

والنفی بلا ای الوجه الثالث من وجوه الاختلاف انّ النفی بلا العاطفة لا یجامع الثانی اعنی النفی

والاستثناءُ فلا يصح ما زيدٌ اِلا قائمٌ لا قاعدٌ وقد يقعُ مثلُ ذٰلکَ فی کلامِ المصنفينَ لانَّ شرطَ المنفی بلا العاطفةِ اَنْ لايکونَ ذٰلکَ المنفیُّ منفياً قبلهاَ بغيرها من ادواتِ النفیِ لانها موضوعةٌ لانَّ تنفی بهاما اوجبتهُ للمتبوعِ لا لان تعيدبها النفی فی شیٔ قد نفيتهُ وهٰذا الشرطُ مفقود فی النفیِ والاستثناء لانَّکَ اذا قلتَ ما زيدٌ اِلا قائمٌ فقد نفيتَ عنه کلَ صفةٍ وقعَ فيهاَ التنازعُ حتی کانَّکَ قلتَ ليس هو بقاعد ولانائم ولامضطجع ونحو ذٰلکَ فاذا قلتَ لاقاعدٌ فقد نفيتَ بلا العاطفةِ شيئاً هو منفیٌّ قبلها بما النافيةِ وکذا الکلام فی ما يقوم الا زيدٌ وقوله بغيرها يعنی من ادوات النفی علیٰ ما صرَّحَ به فی المفتاحِ وفائدته الاحترازُ عمَّا اِذا کان منفياً بفحوی الکلامِ او علم المتکلم او السامع او نحو ذٰلکَ کما سيجیٔ فی انما۔

ترجمہ: اور نفی بلا یعنی وجوہِ اختلاف میں سے تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلا عاطفہ، ثانی یعنی نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے پس ما زید الا قائم لا قاعد صحیح نہیں ہوگا اور اس طرح کی چیز مصنفین کے کلام میں واقع ہو جاتی ہے کیونکہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی، اس لائے عاطفہ سے پہلے دوسرے ادواتِ نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو کیونکہ لائے عاطفہ اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے اس چیز کی نفی کی جائے جس کو متبوع کے لئے ثابت کیا ہے نہ اس لئے کہ اس سے ایسی چیز میں نفی کا اعادہ کرے جس کی تو نفی کر چکا ہے اور یہ شرط نفی اور استثناء میں مفقود ہے کیونکہ جب تو نے کہا" ما زید الا قائم " تو تُو نے زید سے ہر ایسی صفت کی نفی کر دی جس میں تنازع واقع ہے حتیٰ کہ تو نے کہا کہ وہ نہ قائم ہے نہ نائم ہے اور نہ مضطجع ہے اور اسی طرح جیسا تو نے کہا" لا قاعد" تو تو نے لائے عاطفہ سے ایسی چیز کی نفی کی جو اس سے پہلے ما نافیہ سے منفی ہے اور مصنف کے قول بغیر ہا (سے مراد) لائے عاطفہ کے علاوہ دوسرے ادواتِ نفی ہیں جیسا کہ مفتاح میں اس کی تصریح کی گئی ہے اور اس کا فائدہ اس چیز سے احتراز ہے جب فحوی کلام یا متکلم کے علم یا سامع کے علم یا اسی جیسے سے منفی ہو جیسا کہ انما میں آجائے گا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وجوہ اختلاف میں سے تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلائے عاطفہ نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے چنانچہ ما زید الا قائم لا قاعد کہنا صحیح نہیں ہوگا اور نہ اس طرح کی چیز کلام اللہ میں واقع ہے اور نہ بلغاء کے کلام میں۔ اگر چہ مصنفین کے کلام میں واقع ہے۔ شارح نے قد یقع مثل ذٰلک فی کلام المصنفین کہہ کر صاحبِ کشاف پر چوٹ کی ہے کیونکہ صاحبِ کشاف نے آیت فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہِ کی تفسیر اس طرح کی ہے "لان الاصلح لک لا یعلمه الا اللّٰه لا انت" یعنی جو چیز تیرے لئے مفید ہو اس کو کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے نہ تو جانتا ہے پس صاحبِ کشاف نے نفی اور استثناء کے ساتھ چونکہ لا کو جمع کیا ہے اس لئے تفتازانی نے ان پر چوٹ کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ اجتماع مصنفین اور معمولی درجہ کے لکھنے پڑھنے والے لوگوں کے کلام میں تو واقع ہے لیکن کلامِ الٰہی جو افصح الکلام ہے نہ تو اس میں واقع ہے اور نہ ہی بلغاء کے کلام میں واقع ہے۔ بہر حال نفی بلائے عاطفہ، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ منفی بلائے عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلائے عاطفہ، لائے عاطفہ سے پہلے کسی دوسرے ادواتِ نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو کیونکہ اگر لائے عاطفہ سے پہلے کسی دوسرے ادواتِ نفی کے ذریعہ منفی ہوگا تو نفی میں تکرار لازم آئے گا حالانکہ تکرار ممنوع ہے اور یہ بات اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ لائے عاطفہ سے پہلے بالکل منفی نہ ہو یا منفی تو ہو مگر ادواتِ نفی کے علاوہ سے منفی ہو مثلاً مضمون کلام سے منفی ہو یا علم متکلم سے یا علم سامع سے اور منفی بلائے عاطفہ کے لئے یہ شرط اس لئے ہے کہ لا عاطفہ کو اس وجہ سے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ تابع سے اس چیز کی نفی کی جائے جس کو متبوع کے لئے ثابت کیا ہے لا عاطفہ کو اس لئے وضع نہیں کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے منفی کی نفی کا اعادہ کیا جائے۔

الحاصل منفی بلائے عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلائے عاطفہ، لائے عاطفہ سے پہلے کسی دوسرے اداتِ نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو اور آپ توجہ کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ شرط نفی اور استثناء میں مفقود ہے کیونکہ جب متکلم ما زید الا قائم کہے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے زید سے ہر اس صفت کی نفی کی ہے جس صفت میں متکلم اور مخاطب کے درمیان تنازع اور اختلاف ہے گویا متکلم نے یہ کہا کہ زید نہ قاعد ہے نہ قائم ہے نہ مضطجع ہے اور نہ مستلقی ہے اس کے بعد جب متکلم لا قاعد کہے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے لائے عاطفہ کے ذریعہ ایسی چیز کی نفی کی ہے جو مائے نافیہ کے ذریعہ اس سے پہلے ہی منفی ہو چکی ہے اور یہ ہی گفتگو ما یقوم الا زید میں ہوگی یعنی اس مثال میں عمرو، بکر اور جو بھی زید کا مغائر ہو اس سے قیام کی نفی کی گئی ہے لہذا ما یقوم الا زید لا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف کے درمیان اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ نفی بلا نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے یعنی جس طرح قصر موصوف میں نفی بلا نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے اسی طرح قصر صفت میں بھی نفی بلا نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول ''بغیر ہا'' (نفی بلا کے علاوہ) سے ادواتِ نفی مراد ہیں جیسا کہ مفتاح العلوم میں علامہ سکا کی نے اس کی تصریح کی ہے اور غیر کو ادواتِ نفی کے ساتھ مقید کرنے کا فائدہ ان صورتوں سے احتراز کرنا ہے جہاں لائے عاطفہ سے پہلے منفی تو ہو مگر ادواتِ نفی کے ذریعے منفی نہ ہو بلکہ مضمون کلام سے منفی ہو جیسا کہ تقدیم کی صورت میں ہوتا ہے یا متکلم کے علم یا سامع کے علم میں منفی ہو یعنی اگر ادواتِ نفی کے علاوہ سے منفی ہوگا تو لائے عاطفہ کو لانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ انما کے تحت اس کی بحث آجائے گی۔

لا يُقالُ هذا يقتضىُ جوازَ انْ يكونَ منفياً قبلها بلا العاطفةِ الاُخرىٰ نحو جاء نى الرجال لاالنساءُ لا هندُ لانّا نقولُ الضميرُ لذٰلكَ المشخَّصِ اىْ بغيرِ لا العاطفة التى نُفِىَ بها ذٰلک المنفى ومعلوم انه يمتنع نفيه قبلها بها لامتناعِ ان ينفىٰ شيئاً بلا قبل الاتيانِ بها وهذاَ كما يُقالُ دَابُ الرجلِ الكريمِ انْ لا يوذِى غيرهُ فانَّ المفهومَ منه انْ لا يوذىَ غيره سواءٌ كان ذٰلک الغير كريماً او غيرَ كريمٍ۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ لائے عاطفہ سے پہلے دوسرے لائے عاطفہ کے ذریعہ منفی ہو جیسے جاء نی الرجال لاالنسا لاهند اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ضمیر اسی مشخص کی طرف راجع ہے یعنی اس لائے عاطفہ کے علاوہ سے جس کے ذریعے اس منفی کی نفی کی گئی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ لائے عاطفہ سے قبل اسی لائے عاطفہ سے نفی محال ہے کیونکہ یہ بات محال ہے کہ کسی چیز کی لا کے ذریعے اس کو لانے سے پہلے نفی کی جائے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنے علاوہ کو ایذا نہ دے اس لئے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اپنے غیر کو ایذا نہ دے وہ غیر خواہ کریم ہو خواہ غیر کریم ہو۔

تشریح: شارح نے اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول بغیر ہا میں ہا ضمیر کا مرجع لا عاطفہ کو قرار دیا گیا ہے اور غیر سے مراد لائے عاطفہ کے علاوہ دوسرے ادواتِ نفی ہیں اور مطلب یہ ہے کہ لائے عاطفہ کے ذریعہ نفی کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلا لا سے پہلے دوسرے ادواتِ نفی سے منفی نہ ہو اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ لائے عاطفہ پہلے دوسرے کے ذریعہ منفی ہو سکتا ہے چنانچہ کہا جا سکتا ہے "جاء نى الرجال لا النساء لا هند" اس مثال میں لائے عاطفہ کے ذریعہ ہند منفی ہے اور اس لا سے پہلے دوسرے لا کے ذریعے النساء کی نفی کی گئی ہے۔

پس مصنف کے کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ جائز ہونا چاہئے حالانکہ لائے عاطفہ سے پہلے جس طرح دوسرے ادواتِ نفی کے ذریعہ نفی کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح خود لا کے ذریعے نفی کرنا بھی درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہا ضمیر کا مرجع لا کی نوع نہیں ہے جس کے تحت

بہت سے افراد ہیں بلکہ با ضمیر کا مرجع وہ معین متشخص لا ہے جو کلام میں مذکور ہے پس اب مصنف کے کلام بغیر با کا مطلب یہ ہوگا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ یہ منفی بلا عاطفہ، اس لا سے پہلے اس متعینہ متشخصہ لا کے علاوہ سے منفی نہ ہو۔ اس متعینہ متشخصہ لا کے علاوہ خواہ دوسرے ادوات ہوں خواہ لا عاطفہ ہو مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ نے کہا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلا عاطفہ اس سے پہلے، اس متعینہ لا کے علاوہ سے منفی نہ ہو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس متعینہ لا ء کے ذریعے منفی لہ ہو سکتا ہے حالانکہ یہ باطل ہے۔ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ لاء عاطفہ سے پہلے اس متعینہ لا سے نفی کرنا محال ہے کیونکہ یہ بات تو بالکل ناممکن ہے کہ لا کو لانے سے پہلے اس لا ء کے ذریعہ کسی چیز کی نفی کی جائے۔ البتہ دوسرا لا جو اس کے مماثل ہو اس کے ذریعے نفی کرنا ممکن ہے۔ شارح نے مصنف کے قول بغیر با میں اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہ با ضمیر کا مرجع متشخصہ معینہ لا ہے نہ کہ اس کی نوع۔ فرمایا ہے کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ یوں کہا جائے'' دأب الرجل الکریم ان لا یوذی غیرہ'' کہ اس میں غیرہ کی ضمیر رجل کریم کی نوع کی طرف راجع نہیں ہے کہ آپ یہ کہیں کہ رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ رجل کریم کے علاوہ کو ایذا نہیں دیتا ہے اور پھر اس کے مفہوم سے یہ مطلب اخذ کریں کہ رجل کریم، رجل کریم کے علاوہ کو تو ایذا نہیں دیتا ہے البتہ رجل کریم کو ایذا دیتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ با ضمیر کا مرجع وہ متعینہ متشخصہ رجل کریم ہے اور مطلب یہ ہے کہ رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنی متعینہ ذات کے علاوہ کو ایذا نہیں دیتا ہے وہ خواہ کریم ہو خواہ غیر کریم ہو۔

ویجامعُ النفیُ بلا العاطفۃِ الاخیرینِ ای انما و التقدیم فیقالُ انما انا تمیمیٌّ لا قیسیٌّ وھو یأتینی لا عمرٌو لانَّ النفیَ فیھما ای فی الاخیرین غیر مصرحٍ بہ کما فی النفی و الاستثناء فلا یکون المنفی بلا العاطفۃ منفیا بغیرھا من ادواتِ النفی وھذا کما یقالُ امتنع زیدٌ عن المجیءِ لا عمرٌو فانہ یدُلُّ علی نفی المجیِ عن زیدٍ لکنْ لا صریحاً بل ضمناً و انما معناہُ الصریحُ ایجابُ امتناعِ المجیِٔ عن زیدٍ فیکونُ لا نفیاً لذلک الایجاب و التشبیہُ بقولہ امتنعَ زیدٌ عن المجیِ من جھۃِ ان النفی الضمنی لیس فی حکم النفی الصریح لا من جھۃِ انَّ المنفی بلا العاطفۃ منفی قبلھا بالنفیِ الضمنی کما فی انما انا تمیمیٌّ لاقیسیٌّ اذ لا دلالۃ لقولنا امتنع زیدٌ عن المجیِ علی نفی مجیِ عمرٍو لا ضمناً ولاصریحاً۔

ترجمہ: اور جمع ہو جاتی ہے نفی بلائے عاطفہ اخیرین یعنی انما اور تقدیم کے ساتھ چنانچہ کہا جاتا ہے انما انا تمیمی لاقیسی اور ہو یأتینی لا عمرو اس لئے کہ ان دونوں میں یعنی اخیرین میں نفی صریح نہیں ہوتی ہے جیسا کہ نفی اور استثناء میں (نفی صریح ہوتی ہے) پس منفی بلائے عاطفہ اس کے علاوہ دوسرے ادوات کے ذریعہ منفی نہیں ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے " امتنع زید عن المجیِ لا عمرو " کیونکہ یہ زید سے مجئ کی نفی پر دلالت تو کرتا ہے لیکن صریح نہیں بلکہ ضمناً (دلالت کرتا ہے) (کیونکہ)اس کے صریح معنی زید سے امتناع مجئ کو واجب کرنا ہے پس لا اسی ایجاب کی نفی کے لئے ہوگا اور اس کے قول امتنع زید عن المجئ کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریح کے حکم میں نہیں ہے نہ اس اعتبار سے کہ منفی بلا عاطفہ نفی ضمنی کے ساتھ لا سے پہلے منفی ہے جیسا کہ انما انا تمیمی لاقیسی میں ہے اس لئے کہ ہمارے قول امتنع زید عن المجئ کی مجئ عمرو کی نفی پر کوئی دلالت نہیں ہے نہ ضمنی اور نہ صریحی۔

تشریح: یہ عبارت ماقبل کے ساتھ مربوط ہے اور حاصل یہ ہے کہ قصر کے طرق اربعہ کے درمیان اختلاف کی تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلا عاطفہ، نفی اور استثناء کے ساتھ تو جمع نہیں ہو سکتی ہے جیسا کہ اس کی تفصیل مع الدلیل سابق میں بیان کی جا چکی ہے البتہ انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ یہ خیال رہے کہ جس صورت میں لا عاطفہ انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہوگا۔

اس صورت میں حصر بالاتفاق انما اور تقدیم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ عطف بلا کی طرف یعنی یہ کہا جائے گا کہ حصر انما اور تقدیم کی وجہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ عطف بلا کی وجہ سے البتہ عطف بلا اس کے لئے تاکید ہوگا اور اگر انما اور تقدیم جمع ہو جائیں تو اس صورت میں اختلاف ہے شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حصر تقدیم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ انما کی طرف اور سید شریف جرجانی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حصر انما کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ تقدیم کی طرف ان دونوں حضرات کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ تفتازانی تقدیم کو حصر کا اقوی سبب قرار دیتے ہیں اور سید صاحب انما کو اقوی سبب قرار.....دیتے ہیں بہر حال فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ نفی بلا عاطفہ، انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔انما کے ساتھ جمع ہونے کی مثال انـمـا انـا تـمـيـمـي لا قيسي ہے کیونکہ اس مثال میں کلمہ انما اور لائے عاطفہ دونوں مذکور ہیں۔اور تقدیم کے ساتھ جمع ہونے کی مثال " هـو يـاتيني لاعمرو " ہے اس طور پر کہ ہو فاعل معنوی فعل پر مقدم ہے اور بعد میں لا عاطفہ مذکور ہے۔

رہا یہ سوال کہ انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کے جواز پر دلیل کیا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ ہم نے نفی اور استثناء کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کے عدم جواز پر دلیل بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ لا سے پہلے کسی دوسرے اداتِ نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو اور انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں یہ شرط موجود ہے اس طور پر کہ انما اور تقدیم میں نفی تو ہوتی ہے مگر صریح نہیں ہوتی جیسا کہ نفی اور استثناء میں صریح نفی ہوتی ہے بلکہ ضمنی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں یہ لازم نہیں آئے گا کہ منفی بلا عاطفہ لا سے پہلے کسی دوسرے اداتِ نفی کے ذریعہ منفی ہے اور جب یہ لازم نہیں آیا تو منفی بلا عاطفہ کی شرط پائی گئی اور جب انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں منفی بلا عاطفہ کی شرط پائی گئی تو انما اور تقدیم کیساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے ساتھ لا عاطفہ کا جمع ہونا جائز ہے۔

شارح کی عبارت'' **فـلا يـكـون الـمنفي بلا العاطفة منفيا بغيرها من ادوات النفي** " سے اور احقر کی تحریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نفی صریحی، نفی ضمنی کے حکم میں نہیں ہے اس لئے کہ نفی ضمنی کے ساتھ تو نفی بلا عاطفہ جمع ہو سکتی ہے لیکن نفی صریحی کے ساتھ نفی بلا عاطفہ جمع نہیں ہو سکتی ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دو مثالوں میں انما اور تقدیم کی وجہ سے ضمناً نفی کا حصول ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے'' **امتنع زيد عن المجئ لا عمرو** " کیونکہ یہ کلام بھی زید سے مجئ کے انتفاء پر ضمناً دلالت کرتا ہے صراحۃً دلالت نہیں کرتا۔اس کے کلام کے صریحی معنی تو امتناع مجئ عن زید کو ثابت کرتا ہے۔شارح کی اس عبارت میں قلب ہے کیونکہ اصل عبارت اس طرح ہے امـتـنـاع زيـد عـن الـمـجـئ جیسا کہ متن کی عبارت سے واضح ہے مطلب یہ ہے کہ اس کلام کے صریحی معنی مجئ سے امتناع زید کو ثابت کرتا ہے اگر چہ یہ کلام انتفاء مجئ عن زید کو بھی متضمن ہے۔الحاصل جب اس کلام کے صریحی معنی امتناع مجئ عن زید کو ثابت کرتا ہے تو لا عمرو کا لا اس اثبات کی نفی کیلئے ہوگا اور اگر نفی کی صراحت کردی جائے اور یوں کہا جائے لـم يـجـئ زيـد تو اس کے بعد لا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ لا نفی کی نفی کیلئے ہوگا اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے پس یہ لا اثبات کے لئے ہوگا حالانکہ لا نفی کے لئے وضع کیا گیا ہے نہ کہ اثبات کے لئے۔الحاصل جس طرح یہ کلام ضمناً نفی پر دلالت کرتا ہے صراحتاً نہیں اسی طرح کلمہ انما اور تقدیم بھی ضمناً نفی پر دلالت کرتے ہیں صراحۃً دلالت نہیں کرتے۔

شارح کہتے ہیں کہ " انـمـا ان اناتميمي لا قيسي "اور''ہو یاتینی'' کو امتنع زید عن المجئ کے ساتھ اس بات میں تشبیہ دی گئی ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریحی کے حکم میں نہیں ہے کیونکہ عطف بلا کو نفی ضمنی کے ساتھ تو جمع کرنا صحیح ہے نفی صریحی کے ساتھ جمع کرنا صحیح نہیں ہے بہر حال اس کلام کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریحی کے حکم میں نہیں ہے اس اعتبار سے تشبیہ نہیں ہے کہ منفی بلا عاطفہ، لا سے پہلے نفی

ضمنی کے ساتھ منفی ہے جیسا کہ انما انا تمیمی لاقیسی میں منفی بلا عاطفہ لا سے پہلے نفی ضمنی کے ساتھ منفی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مصنف کا قول'' امتنع زید عن المجیٔ ''بغیر لاعمرو کے مجئ عمرو کی نفی پر نہ ضمناً دلالت کرتا ہے اور نہ صراحتاً اور جب ایسا ہے تو منفی بلا عاطفہ (لاعمرو) لا سے پہلے بالکل منفی نہ ہوگا نہ نفی ضمنی کے ساتھ اور نہ نفی صریحی کے ساتھ۔

قال السکاکیُ شرطُ مجامعتِہ ای مجامعةِ النفي بلا العاطفة للثالثِ ای انما اَنْ لا یکون الوصفُ مختصًا بالموصوفِ لتحصیل الفائدة نحوُ انما یستجیبُ الذینَ یسمعونَ فانہ یمتنع ان یقال لا الذین لا یسمعون لان الاستجابة لا تکونُ الا ممن یسمع بخلافِ انما یقوم زیدٌ لا عمرو اِذالقیامُ لیسَ مما یُختَصُّ بزیدٍ و قال عبدالقاھر لاتَحسنُ ای مجامعته للثالثِ فی الوصفِ المختصِ کما تَحسنُ فی غیرہ وھذا اقربُ الی الصوابِ اذْ لا دلیل علیٰ الامتناعِ عندَ قصدِ زیادةِ التحقیقِ و التاکیدِ۔

ترجمہ: سکاکی نے کہا ہے کہ نفی بلا عاطفہ کے ثالث یعنی انما کے ساتھ جمع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو فائدہ کو حاصل کرنے کے لئے جیسے'' انما یستجیب الذین یسمعون اس لئے کہ'' لا الذین لا یسمعون" کہنا ممتنع ہے کیونکہ استجابت نہیں ہوگی مگر اس کی طرف سے جو سنتا ہو برخلاف ''انمایقوم زید لاعمرو'' کے اس لئے کہ قیام ایسی چیز نہیں جو زید کے ساتھ مختص ہو اور شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ نفی بلا کو ثالث (انما) کے ساتھ وصف مختص میں جمع کرنا اتنا اچھا نہیں ہے جتنا کہ اس کے غیر میں بہتر ہے اور یہ ہی اقرب الی الصواب ہے کیونکہ زیادتی تحقیق اور تاکید کے ارادہ کے وقت امتناع پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ نے نفی بلا عاطفہ کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کے لئے ایک شرط بیان کی ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ قصر صفت علی الموصوف میں وصف، موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو یعنی وہ وصف جس کا موصوف پر حصر کیا گیا ہے موصوف کے ساتھ اس طرح مختص نہ ہو کہ اس موصوف کے علاوہ میں نہ پایا جائے جیسے ''انما تمیمی انا'' میں وصف یعنی تمیمیت موصوف یعنی متکلم کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ دوسرے لوگ بھی تمیمی ہیں پس یہاں چونکہ عدم اختصاص کی شرط موجود ہے اس لئے عطف بلا کو انما کے ساتھ جمع کر کے یوں کہا جا سکتا ہے انما تمیمی انا لاغیری (میں ہی تمیمی ہوں میرے علاوہ نہیں) اور یہ شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کا فائدہ حاصل ہو اس طور پر کہ جب وصف، موصوف کے ساتھ مختص نہیں ہوگا تو وصف کا موصوف مذکور کے علاوہ میں پایا جانا بھی ممکن ہوگا مگر جب لا عاطفہ لا کر موصوف مذکور کے علاوہ کی نفی کر دی جائے گی تو مخاطب کو یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ وہ کلام سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ یہ وصف، موصوف مذکور میں تو پایا جاتا ہے مگر موصوف مذکور کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا چنانچہ اگر وصف، موصوف کے ساتھ مختص ہوگا تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ وصف جب موصوف مذکور کے ساتھ مختص ہوگا تو مخاطب اس اختصاص کی وجہ سے اس بات پر متنبہ ہو جائے گا کہ یہ وصف، موصوف مذکور کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کلام میں کلمہ انما کا لانا کافی ہوگا اس کے ساتھ کلمہ لا کو جمع کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

الحاصل علامہ سکاکی نے تحصیل فائدہ کے پیش نظر عطف بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی مثال کہ اگر وصف موصوف کے ساتھ مختص ہو تو انما کے ساتھ نفی بلا کو لانا صحیح نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے'' انما یستجیب الذین یسمعون " یہاں لا الذین لا یسمعون کہنا ممتنع ہے کیونکہ وصف استجابت (قبول کرنا) الذین یسمعون (سننے والوں) کے ساتھ مختص ہے اس لئے کہ قبول وہ ہی کر سکتا ہے جو بات سنتا ہے اور جس میں سننے کی صلاحیت نہیں یا صلاحیت تو ہے مگر سنتا نہیں ہے وہ کیا خاک قبول کرے گا۔ الحاصل انما یستجیب الذین یسمعون

1 کہنے سے مخاطب کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ وصف استجابت الذین لایسمعون (غیر سامعین) سے منتفی ہے اور جب بغیر عطف بلا کے یہ بات معلوم ہوگئی تو الذین یسمعون کے بعد لا الذین لایسمعون کہنا کلام میں حشو اور بے فائدہ ہوگا اور بے فائدہ ہونے کی وجہ سے اس کا ذکر کرنا ممتنع ہوگا اس کے برخلاف انما یقوم زید لاعمرو کہنا صحیح ہے کیونکہ یہاں وصفِ قیام، موصوف (زید) کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ یہ وصف جس طرح زید میں پایا جاتا ہے اسی طرح دوسرے لوگوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

آپ اس پر توجہ دیں کہ سکاکی نے جو یہ کہا ہے کہ نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کی شرط یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو تو یہ قصر صفت علی الموصوف کے اعتبار سے شرط ہے جیسا کہ خادم نے اپنی تشریح میں اس کی تصریح کی ہے رہا قصر موصوف علی الصفت تو اس کے اعتبار سے اگر چہ مصنف نے شرط بیان نہیں کی ہے مگر یہ شرط معتبر یہاں بھی ہے یعنی قصر موصوف علی الصفت میں نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کی شرط یہ ہے کہ موصوف، وصف کے ساتھ مختص نہ ہو چنانچہ اگر موصوف وصف کے ساتھ مختص ہوگا تو لا عاطفہ کو انما کے ساتھ جمع کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ انمــا الـمـتـقـي متبـع منـاهـج السنة لا البدعة (متقی سنت کا اتباع کرنے والا ہی ہے نہ کہ بدعت کا اتباع کرنے والا) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موصوف (متقی) وصف (متبـع مناهـج السنة) کے ساتھ مختص ہے۔ اسی طرح انما الزمن قاعد لا قائم (اپاہج بیٹھا ہی ہے کھڑا نہیں ہے) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موصوف (زمن) وصفِ قعود کے ساتھ مختص ہے مصنفؒ کہتے ہیں کہ شرطِ مذکور علامہ سکاکی کے نزدیک اگر چہ شرطِ صحت ہے یعنی بغیر اس شرط کے نفی بلا کا انما کے ساتھ جمع ہونا صحیح نہیں ہے لیکن شیخ عبدالقاہر کے نزدیک شرطِ مذکور، شرطِ حسن ہے یعنی قصر صفت علی الموصوف میں اگر وصف، موصوف کے ساتھ مختص ہو اور قصر موصوف علی الصفت میں موصوف وصف کے ساتھ مختص ہو تو نفی بلا کا انما کے ساتھ جمع کرنا جائز تو ہوگا مگر بہتر اور حسن نہیں ہوگا اور عدم اختصاص کی صورت میں ان دونوں کا اجتماع بہتر اور حسن ہوگا مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ شیخ کا قول اقرب الی الصواب ہے اور وجہ یہ ہے کہ اگر متکلم کا ارادہ محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی مزید تحقیق اور تاکید کرنا ہو تو اس وقت نفی بلا عاطفہ اور انما کے اجتماع کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے در اصل شارح کا قول اذ لا دليـل الـخ سکاکی کے قول پر رد کرنا ہے اس طور پر کہ سکاکی نے کہا ہے کہ اختصاص کی صورت میں انما کے ساتھ لا عاطفہ کو ذکر کرنے میں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا لہذا اس صورت میں عدم فائدہ کی وجہ سے لا عاطفہ اور انما کا اجتماع ممتنع ہوگا مگر ہم کہتے ہیں کہ اختصاص کی صورت میں بھی فائدہ حاصل ہوگا اور وہ محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی تحقیق اور تاکید ہے یعنی اگر محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی تحقیق اور تاکید مقصود ہو تو اختصاص کے باوجود انما کے ساتھ لا عاطفہ کا ذکر کرنا ضروری ہوگا کیونکہ اس کے بغیر یہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شیخ کا کلام تو لا عاطفہ کے اثبات کی شہادت دیتا ہے یعنی شیخ کا کلام تو اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ اختصاص کے باوجود لا عاطفہ کو انما کیساتھ ذکر کیا جائے ثابت اور باقی رکھا جائے اور سکاکی کا کلام نفی کی شہادت دیتا ہے یعنی سکاکی کا کلام اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ اختصاص کی صورت میں لا عاطفہ کو انما کیساتھ ذکر نہ کیا جائے اور اسکو ثابت اور باقی نہ رکھا جائے۔

الحاصل شیخ کا کلام شہادت اثبات پر مبنی ہے اور سکاکی کا کلام شہادت نفی پر مبنی ہے اور شہادت اثبات کو چونکہ شہادتِ نفی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے شیخ کا کلام سکاکی کے کلام کے مقابلہ میں راجح ہے۔

واصل الثاني اى الـوجهُ الرابعُ من وجوهِ الاختلافِ انَّ اصلَ النفيِ والاستثناء انْ يكونَ ما استُعمِلَ لهُ اى الـحـكـمُ الذى استعملَ فيهِ النفيُ والاستثناءُ مـمـا يـجـهـلـه المخاطبُ وينكرُهُ بخلافِ الثالثِ اى انما فانَّ اصله انْ يكونَ الحكم المستعمل هو فيهِ مما يعمله المخاطبُ ولا ينكره كذا في الايضاح نقلا عن دلائلِ الاعجازِ۔

ترجمہ: اور ثانی کی اصل یعنی وجوہِ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ نفی اور استثناء کی اصل یہ ہے کہ حکم جس میں نفی اور استثناء استعمال کیا گیا ہے ایسا ہو کہ اس سے مخاطب ناواقف ہو اور مخاطب اس کی منکر ہو برخلاف ثالث یعنی انما کے کیونکہ اس کی اصل یہ ہے کہ وہ حکم جس میں انما استعمال کیا گیا ہے ایسا ہو جس سے مخاطب واقف ہو اور مخاطب اس کا منکر نہ ہو ایضاح میں دلائل الاعجاز سے ایسا ہی منقول ہے۔

تشریح: قصر کے چار طریقوں کے درمیان وجوہِ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ قصر کے دوسرے طریقہ یعنی نفی اور استثناء کی اصل یہ ہے کہ اس کا استعمال ایسے حکم میں کیا جائے گا جس سے مخاطب ناواقف بھی ہو اور مخاطب اس کا منکر بھی ہو اس کے برخلاف تیسرا طریقہ یعنی انما کہ اس کا استعمال ایسے حکم میں ہوگا جس سے مخاطب واقف بھی ہو اور مخاطب اس کا منکر بھی نہ ہو شارح کہتے ہیں کہ مصنف تلخیص نے دلائل الاعجاز سے نقل کر کے ایضاح میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

وفیہ بحث لانّ المخاطب اذا کان عالماً بالحکمِ ولم یکن حکمہ مشوباً بخطاءٍ لم یصحَّ القصرُ بل لا یفیدُ الکلامَ سویٰ لازمِ الحکم وجوابُہ انّ مرادَھم انَّ اِنما یکونُ لخبرٍ من شانہٖ اَنْ لا یجھلہ المخاطب ولا یُنکرہ حتی انَّ انکارَہٗ یزول بادنیٰ تنبیہٍ لعدمِ اصرارِہٖ علیہ وعلیٰ ھذا یکون موافقاً لما فی المفتاح ۔

ترجمہ: اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ مخاطب جب عالم بالحکم ہو اور اس کے حکم میں غلطی کا شائبہ بھی نہ ہو تو قصر صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام سوائے لازم حکم کے کسی چیز کا فائدہ نہ دیگا اور اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ انما ایسی خبر کے لئے ہے جس کی شان یہ ہو کہ مخاطب اس سے ناواقف نہ ہو اور نہ اس کا منکر ہو یہاں تک کہ اس کا انکار ادنیٰ تنبیہ سے زائل ہو جائے کیونکہ وہ اس پر مصر نہیں ہے اور اس تاویل کی بناء پر یہ اس کے موافق ہوگا جو مفتاح العلوم میں ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانی کہتے ہیں کہ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ انما کی صورت میں جب مخاطب کو حکم معلوم ہے اور وہ اس کا منکر نہیں ہے اور نہ اس حکم میں غلطی کا کوئی شائبہ ہے تو ایسی صورت میں قصر ہی صحیح نہ ہوگا بلکہ متکلم کا کلام سوائے لازم حکم کے اور کسی چیز کا فائدہ نہ دے گا یعنی صرف اس بات کا فائدہ دے گا کہ متکلم بھی اس حکم کو جانتا ہے اور جب اس صورت میں قصر صحیح نہیں ہے تو کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح نہ ہوگا اور جب اس صورت میں کلمہ انما کا استعمال صحیح نہیں ہے تو مصنفؒ کا بخلاف الثالث کہکر یہ فرمانا کیسے صحیح ہوگا کہ کلمہ انما ایسے حکم میں مستعمل ہوتا ہے جو حکم مخاطب کو معلوم بھی ہو اور وہ اس کا منکر بھی نہ ہو اس کا جواب یہ ہے کہ بخلاف الثالث سے مصنفؒ اور اس کے رفقاء کی مراد یہ ہے کہ کلمہ انما ایسی خبر اور ایسے حکم کے لئے استعمال ہوتا ہے جس سے مخاطب کو ناواقف نہ ہونا چاہیئے اور اس کا منکر نہ ہونا چاہئے اگر چہ وہ ناواقف ہے اور بالفعل اس کا منکر ہے پس چونکہ وہ اپنے انکار پر مصر نہیں ہے اس لئے معمولی سی تنبیہ کرنے سے اس کا انکار زائل ہو جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جواب سے ہمارا کلام مفتاح العلوم کے کلام کے موافق ہو جائے گا کیونکہ مفتاح العلوم میں بھی یہی کہا گیا ہے کہ بالفعل جہل اور انکار ضروری ہے یعنی کلمہ انما کے استعمال کے لئے ضروری ہے کہ مخاطب اس حکم سے بالفعل جاہل بھی ہو اور اس کا منکر بھی ہو اور جواب دیتے ہوئے یہی ہم نے کہا ہے۔

کقولکَ لصاحبکَ وقد رایْتَ شبحاً من بعیدٍ ما ھو اِلا زیدٌ اِذا اعتقدہ غیرہٗ ای اِذا اعتقدَ صاحبُکَ ذلکَ الشبحَ غیرَ زیدٍ مُصراً علیٰ ھذا الاعتقادَ ۔

ترجمہ: جیسے تیرا قول اپنے ساتھی سے حال یہ کہ تو نے دور سے ایک شخص کو دیکھا ''ماھو الا زید'' جب کہ تیرا ساتھی اس شخص کے بارے میں اس کا معتقد ہو کہ وہ زید کے علاوہ ہے اور اس اعتقاد پر مُصر ہو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کی مثال کہ نفی اور استثناء ایسے حکم میں مستعمل ہوتا ہے جس سے مخاطب ناواقف ہو اور مخاطب اس حکم کا منکر ہو یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک آدمی کو دور سے آتا ہوا دیکھ کر اپنے مخاطب سے کہا ''ما ہو الا زید'' اور وہ مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ آنے والا شخص زید کے علاوہ ہے اور وہ اپنے اس اعتقاد پر مُصر بھی ہو پس مخاطب چونکہ اس کا معتقد ہے کہ آنے والا شخص زید کے علاوہ ہے اس لئے وہ ما ہو الا زید کے حکم سے ناواقف ہوا اور چونکہ وہ اپنے اس اعتقاد پر مُصر بھی ہے اس لئے اس حکم کا منکر ہوا۔

وقد يُنزِّلُ المعلومُ منزلةَ المجهولِ لاعتبارٍ مناسبٍ فيستعمل لهٗ ای لذٰلک المعلومِ الثانی ای النفی والاستثناءِ افراداً ای حال کونه قصرَ افرادٍ نحو وما محمدٌ الا رسولٌ ای مقصورٌ علی الرسالةِ لا يتعداها الیٰ التبرو من الهلاکِ فالمخاطبونَ وهم الصحابة رضیَ اللّٰه عنهم کانوا عالمینَ بکونه مقصوراً علیٰ الرسالة غیر جامع بین الرسالةِ والتبروِ عن الهلاکِ لکنهم لمّا کانوا يعدونَ هلاکهٗ امراً عظیماً نزّل استعظامهم هلاکهٗ منزلة انکارهم ایاه ای الهلاکَ فاستعمل له النفی والاستثناءُ والاعتبارُ المناسبُ هو الاشعارِ بعظمِ هٰذا الامرِ فی نفوسهم وشدّة حرْصِهِمْ علیٰ بقائه صَلی اللّٰه علیهِ وسلَّمَ۔

ترجمہ: اور کبھی اعتبار مناسب کی وجہ سے امر معلوم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے پھر اس معلوم میں ثانی یعنی نفی اور استثناء استعمال کیا جاتا ہے اس حال میں کہ وہ ثانی قصر افراد ہو جیسے ''ما محمد الا رسول'' یعنی محمد رسالت پر منحصر ہیں۔ ہلاکت سے بری ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہیں پس مخاطب یعنی صحابہ اس کو جانتے تھے کہ آپ ﷺ رسالت پر منحصر ہیں رسالت اور ہلاکت سے بری ہونے کو جمع کرنے والے نہیں ہیں لیکن وہ آپ کی ہلاکت کو چونکہ امر عظیم خیال کرتے تھے اس لئے ان کے استعظام ہلاکت کو ان کے انکار ہلاکت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا پھر اس میں نفی اور استثناء استعمال کیا گیا اور اعتبار مناسب اس بات کی خبر دیتا ہے کہ یہ امر ان کے دلوں میں بہت بڑا ہے اور وہ آنحضور ﷺ کی بقاء کے بہت زیادہ خواہش مند ہیں۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی ایسے امر معتبر کی وجہ سے جو مقام کے مناسب ہو حکم معلوم کو حکم مجہول کے مرتبہ میں اتار کر اس میں نفی اور استثناء کو استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے قصر افراد کی صورت میں '' مامحمدا لا رسول '' کہ اس مثال میں آنحضور ﷺ رسالت پر منحصر ہیں اور موت سے بچنے کی طرف متجاوز نہیں ہیں یہاں متکلم تو حق جل مجدہ ہیں اور مخاطب صحابہ ہیں اور صحابہؓ اس بات کو جانتے تھے کہ آپ ﷺ پہلے رسولوں کی طرح ایک رسول ہیں موت سے آپ کو بھی مفر نہیں ہے یعنی موت آپ پر بھی طاری ہوگی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رسالت اور موت سے نجات کو جامع نہیں ہیں بلکہ رسالت اور موت کو جامع ہیں کیونکہ صحابہ کا یہ عقیدہ ہرگز نہیں تھا کہ آپ کو موت نہیں آئے گی مگر چونکہ حضرات صحابہ کرام آنحضور ﷺ کی موت کو ایک امر عظیم خیال کرتے تھے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس بات کو کہ وہ نبی کی موت کو امر عظیم سمجھتے تھے ان کے انکار اور جہل کے مرتبہ میں اتار لیا یعنی ایسا سمجھ لیا گیا گویا وہ آپ کی موت سے ناواقف ہیں اور اس کے منکر ہیں اور مخاطب کے حکم سے ناواقف اور اس کے منکر ہونے کی صورت میں چونکہ نفی اور استثناء کو استعمال کیا جاتا ہے اس لئے یہاں اللہ تعالیٰ نے نفی اور استثناء استعمال کرتے ہوئے '' ما محمد الا رسول '' فرمایا اور وہ امر معتبر جو مقام رسالت کے مناسب ہے اور جس کی وجہ سے ایک معلوم چیز کو مجہول کے مرتبہ میں اور استعظام موت کو انکار موت کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے اس بات کی خبر دینا ہے کہ حضرات صحابہ آنحضور ﷺ کی موت کو ایسا امر عظیم سمجھتے تھے جس کا وقوع نہ ہونا چاہئے اور وہ آنحضور ﷺ کی بقاء حیات کے بہت زیادہ حریص اور آرزومند تھے۔ پس اسی شدت حرص اور بقاء حیات کی آرزو کی وجہ سے ان کے استعظام موت کو ان کے جہل اور انکار کے مرتبہ میں اتار لیا ہے۔

اوْ قلباً عطفٌ علیٰ قولہٖ افراداً نحو ان انتم الا بشرٌ مثلنا فـالمخاطَبُوْن وھم الرسل صلوٰت اللّٰہِ علیہم لم یکـونـوا جـاھـلیـنَ بـکـونھم بشراً ولا منکرینَ لذٰلِکَ لکنھم نُزّلوا منزلۃ المنکرین لاعتقادِ القائلینَ وھم الکُفّارُ انّ الـرسـول لا یـکـونُ بشـراً مع اصـرارِ الـمخاطَبِینَ علیٰ دعوَیٰ الرسالۃِ فنزَّلھم القائلونَ منزلۃ المنکرین للبشریۃ لما اعتـقـدوا اعتـقـادا فـاسـداً مـن التـنـافـی بین الرسالۃ والبشریۃِ فقلبوا ھٰذا الحکمَ وقالوا اِن انتم الا بشرمثلنا ایْ انتم مقصورونَ علیٰ البشریۃ لیس لکمْ وصفُ الرسالۃ تدعونھاَ۔

ترجمہ: یا قلباً (یہ) مصنف کے قول افراداً پر معطوف ہے جیسے " ان انتم الا بشـر مثـلکم "پس مخاطب تو وہ رسول ہیں جو اپنے بشر ہونے سے ناواقف نہ تھے اور نہ اس کے منکر تھے لیکن ان کو منکرین کے مرتبہ میں اتارلیا گیا کیونکہ قائلین یعنی کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ رسول بشر نہیں ہوتا ہے۔ باوجودیکہ مخاطبین دعویٰ رسالت پر مصر ہیں پس قائلین نے ان کو بشریت کا انکار کرنے والوں کے مرتبہ میں اتارلیا ہے کیونکہ وہ رسالت اور بشریت کے درمیان منافات کے ایک غلط عقیدے کے معتقد تھے لہٰذا انھوں نے یہ حکم بدل ڈالا اور کہا" ان انتـم الا بشـر مثلنا" یعنی تم بشریت پر منحصر ہو تمہارے لئے وصفِ رسالت ثابت نہیں جس کے تم مدعی ہو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر کا وہ موقعہ جس میں معلوم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار کر نفی اور استثناء کو استعمال کیا جاتا ہے یا تو وہ قصر افراد کی صورت میں ہوگا جیسا کہ گذشتہ سطور میں بیان کیا گیا ہے اور یا قصر قلب کی صورت میں ہوگا جیسا کہ کفار نے انبیاء علیہم السلام کو مخاطب کرتے ہوئے ان انتم الا بشر مثلنا

کہا اس قول کے قائل تو کفار ہیں اور مخاطب انبیاء علیہم السلام ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اپنے بشر ہونے کا نہ انکار کرتے تھے اور نہ اس سے جاہل تھے، مگر چونکہ کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ نبی فرشتہ تو ہوسکتا ہے مگر بشر نبی نہیں ہوسکتا یعنی نبوت اور بشریت دونوں جمع نہیں ہوسکتی ہیں۔ ادھر انبیاء علیہم السلام اپنے دعویٰ رسالت پر مصر تھے جو کفار کے گمان کے مطابق بشریت کی نفی کرتا ہے اس لئے کفار نے اپنے اس اعتقاد فاسد کی وجہ سے انبیاء علیہم السلام کو منکرین بشریت کے مرتبہ میں اتارلیا اور ان کے سامنے جو کلام قصری پیش کیا اس میں نفی اور استثناء کا استعمال کیا اور کفار چونکہ بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کا عقیدہ رکھتے تھے اور انبیاء رسالت کے مدعی تھے جو کفار کے خیال میں بشریت کے منافی ہے اس لئے کفار نے بصورتِ قصر قلب اس حکم رسالت کو جو ان کے خیال میں منافی بشریت ہے بدل دیا اور کہا کہ تم بشر ہو رسول نہیں ہو۔

ولـمـا کان ھٰھُنا مظَنَّۃ سوالٍ وھو اِنَّ القائلینَ قد ادَّعوا التَّنافِیَ بینَ البشریۃِ والرسالۃ وقصرُوا لمخاطَبِینَ علیٰ البشـریۃِ و الـمـخاطبونَ قد اعترفوا بکونھم مقصورین علی البشریۃ حیثُ قالوا اِنْ نحنُ الا بشر مثلکم فانھم سلّموا انتفـاءَ الرسالۃِ عنھم اشارَ الیٰ جوابِہٖ بقولہٖ وَقولھم ایْ قـولُ الرُّسلِ المخاطبینَ اِنْ نـحنُ الا بشرٌ مثلکم من بابِ مـجاراۃِ الخصمِ وارخـاءِ الـعـنـانِ الیہِ بتسلیم بعضِ مقدماتہٖ لیعثِرَ الـخـصـمُ من العِثارِ وھُوا لزَّلۃ واِنما یفعل ذٰلکَ حیثُ یُرادُ تبکیتُہ ایْ اسـکـاتُ الـخـصـمِ والزامہ لا لتسلیم انتفاءِ الرسالۃِ فکانھم قالوا اِنَّ ما ادعیتم من کوننا بشراً فـحـقٌ لانُـنْـکِرُہ ولکنَّ ھذا لا ینافی انْ یمُنَّ اللّٰہُ علیناَ بالرسالۃ فلِھذا اثبتوا البشریۃ لانفسھم واَمَّا اِثباتھا بطریقِ القصْرِ فلیکونَ علیٰ وفقِ کلامِ الخصمِ۔

ترجمہ: اور چونکہ یہاں ایک سوال ہوسکتا ہے اور وہ یہ کہ قائلین نے بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کا دعویٰ کیا ہے اور مخاطبین کو بشریت پر منحصر کیا ہے اور مخاطبین نے اپنے بشریت پر منحصر ہونے کا اعتراف کرلیا ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے ان نـحـن الا

بشر مثلکم پس (گویا) انھوں نے اپنے سے رسالت کے منتفی ہونے کو تسلیم کرلیا ہے مصنف نے اس کے جواب کی طرف اپنے قول **وقولهم** سے اشارہ کیا ہے یعنی رسول جو مخاطب ہیں ان کا قول "**ان نحن الا بشر مثلکم**" مقابل کو ڈھیل دینے اور اس کے بعض مقدمات کو تسلیم کر کے اس کی رسی کو ڈھیلا کرنے کے قبیل سے ہے تاکہ مقابل پھسل جائے (یعثر) عثاء سے ماخوذ ہے اور وہ پھسلنا ہے اور یہ وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقابل کو خاموش کرنا اور اس پر الزام قائم کرنا مقصود ہو نہ کہ انتفاء رسالت کو تسلیم کرنے کے لئے گویا رسولوں نے کہا ہمارے بشر ہونے کا جو کچھ تم نے دعویٰ کیا وہ صحیح ہے ہم اس کے منکر نہیں ہیں لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اللہ ہم پر رسالت کے ساتھ احسان کرے پس اسی وجہ سے رسولوں نے اپنے لئے بشریت کو ثابت کیا ہے اور اس کو بطریق قصر ثابت کرنا تاکہ مقابل کے کلام کے موافق ہو جائے۔

تشریح: شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کفار نے بشریت اور رسالت کے درمیان جو منافات کا دعویٰ کیا ہے اور رسولوں کو بشریت پر منحصر کیا ہے یہ صرف کفار ہی کا اعتقاد نہیں ہے بلکہ رسولوں کو بھی یہ بات تسلیم ہے کہ بشریت اور رسالت دونوں جمع نہیں ہوسکتی ہیں یہ ہی وجہ ہے کہ انھوں نے کفار کے جواب میں اپنی بشریت کا بصورت قصر اعتراف کیا ہے چنانچہ کہا ہے "**ان نحن الا بشر مثلکم**" اور جب رسول بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کے معترف ہیں اور بصورت قصر اپنے بشر ہونے کے معترف ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انھوں نے اپنے رسول نہ ہونے کو تسلیم کرلیا ہے جیسا کہ کفار کا عقیدہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی رسول، نہ تو بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کے معترف ہیں اور نہ ہی انھوں نے اپنے رسول نہ ہونے کو تسلیم کیا ہے کیونکہ ہر رسول نے اپنے زمانہ میں "**انی رسول اللّٰہ**" کا دعویٰ کیا ہے اور ہر موقعہ پر اپنے بشر ہونے کا اعتراف کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا یہ قول "**ان نحن الا بشر مثلکم**" مجاراتِ خصم کے قبیل سے ہے رسول نہ ہونے کو تسلیم کرنے کے قبیل سے نہیں ہے۔ مجارات جری سے ہے معنی ہیں جاری ہونا چلنا۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص اپنے خصم اور مقابل کے بعض مقدمات کو اس غرض سے تسلیم کرے کہ اسے پھسلا دیا جائے یعنی اس کو اس کے دعوے اور موقف سے ہٹا دیا جائے، اسی کو ارخاء عنان (رسی کو ڈھیلا کرنا) کہتے ہیں اور مجاراتِ خصم کا استعمال وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقابل کو خاموش کرنا اور اس پر الزام قائم کرنا مقصود ہو۔ اب جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ انبیاء علیہم السلام فرماتے ہیں کہ تمہارا یہ دعویٰ کہ ہم بشر ہیں تسلیم ہے ہم اس کے منکر نہیں ہیں تمہارا یہ دعویٰ بالکل برحق اور واقع کے مطابق ہے لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم پر احسان فرما کر ہم کو رسول بنا دے لہٰذا ہم بشر بھی ہیں اور رسول بھی ہیں ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اسی عدم منافات کی وجہ سے انبیاء علیہم السلام نے اپنے لئے بشریت ثابت کی ہے "**واما اثباتها بطریق القصر**" سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا اعتراض یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا مقصود اپنے اس کلام سے اپنے لئے بشریت کو ثابت کرنا ہے رسالت وغیرہ کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس جگہ باب مجارات میں "**نحن بشر مثلکم**" کہنا کافی تھا نفی اور استثناء لاکر حصر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے یہ کلام بصورتِ قصر اسلئے نہیں فرمایا ہے کہ انھوں نے بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کو تسلیم کرلیا ہے بلکہ اس لئے فرمایا ہے تاکہ ہمارا یہ کلام صورۃً مقابل کے کلام کے موافق ہو جائے اور اس میں مشاکلتِ صوری پیدا ہو جائے یعنی جس طرح کفار نے "**ان انتم الا بشر مثلنا**" بصورت قصر ذکر فرمایا تھا اسی طرح انبیاء علیہم السلام نے بھی "**ان نحن الا بشر مثلکم**" بصورتِ قصر ذکر فرما دیا، اگرچہ ان کے کلام میں حصر اور قصر مراد نہیں ہے بلکہ اپنے لئے صرف بشریت کو ثابت کرنا مقصود ہے رسالت یا کسی دوسری چیز کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔

وَکقولکَ عطفٌ علیٰ قوله کقولکَ لصاحبکَ وهٰذا مثالُ لاصلِ انما ایْ الاصل فی انما ان یستعمل فیما لا ینکره المخاطبُ کقولکَ انما هو اخوکَ لمنْ یعلم ذٰلکَ وَیُقِرُّ به وَانْتَ تُرِیدُ ان ترْفعهُ علیهِ ایْ

تجعل من يعلم ذلك رقيقاً مشفقاً على اخيه والاولى بناء على ما ذكرنا ان يكون هذا المثال من الاخراج الا على مقتضى الظاهر۔

ترجمہ: اور جیسے تیرا قول (یہ) مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر معطوف ہے اور یہ انما کی اصل کی مثال ہے یعنی انما میں اصل یہ ہے کہ اس کو ایسے حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس کا مخاطب منکر نہ ہو جیسے تیرا قول "انما هو اخوک" اس سے جو اس کو جانتا ہو اور اس کا اقرار کرتا ہو اور تو اس کو اس کے بھائی پر مہربان بنانا چاہے یعنی تو اس شخص کو جو اس کو جانتا ہے اس کے بھائی پر مہربان اور مشفق بنائے اور اس پر بنا کرتے ہوئے جو ہم نے ذکر کیا ہے بہتر یہ ہے کہ یہ مثال خلاف مقتضیٰ ظاہر کے استعمال کے قبیل سے ہو۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول کقولک ،مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ نفی اور استثناء کی اصل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص اپنے ساتھی سے دور سے آنے والے کے بارے میں کہے" ما هو الا زيد" جبکہ اس کا ساتھی اس کے علاوہ کا معتقد ہو اور انما کی اصل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو دیکھ کر اس کے بارے میں کسی ایسے شخص سے "انما ہو اخوک" کہے جو اس بات کو جانتا ہو کہ مخبر عنہ اس کا بھائی ہے اور اس کا اقرار بھی کرتا ہو اور متکلم اپنے اس مخاطب کو اس کے اس بھائی پر مہربانی کرنا چاہتا ہو۔انما میں اصل یہ ہے کہ وہ ایسے حکم میں استعمال کیا جائے جس کو مخاطب جانتا ہو اور اس کا منکر نہ ہو پس انما ہو اخوک میں بھی کلمہ انما چونکہ ایسے حکم میں استعمال کیا گیا ہے جو حکم (اخوت) مخاطب کو معلوم ہے اور مخاطب اس کا منکر نہیں بلکہ مقر ہے اس لئے یہ قول کلام کو مقتضیٰ ظاہر کے مطابق استعمال کرنے کی مثال ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ یہ کلام مقتضیٰ ظاہر کے مطابق ہے۔شارح فرماتے ہیں بہتر یہ ہے کہ اس کلام (انما ہو اخوک) کو خلافِ مقتضیٰ ظاہر ،کلام کی مثال قرار دیا جائے کیونکہ انما ایسے مجہول حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس سے مخاطب کو ناواقف نہ ہونا چاہیے اور اس کا انکار نہ کرنا چاہیے۔یہی وجہ ہے کہ معمولی سی تنبیہ سے اس کا انکار زائل ہو جاتا ہے پس اس مثال میں حکم ،اخوت ہے اور مخاطب کو یہ معلوم بھی ہے کہ وہ شخص اس کا یعنی مخاطب بھائی ہے یعنی مخاطب کو اس حکم کا علم بھی ہے اور وہ اس کا منکر بھی نہیں ہے مگر چونکہ مخاطب اپنے علم بالاخوت کے موجب اور مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا ہے یعنی اس کے ساتھ شفقت اور نرمی کا معاملہ نہیں کرتا ہے بلکہ اس کو مارتا ہے اور اس کے ساتھ ناروا سلوک کرتا ہے اس لئے اس حکم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضیٰ ظاہر کلمہ انما استعمال کیا گیا اور جب ایسا ہے تو یہ قول (انما ہو اخوک) کلام کو خلاف مقتضیٰ ظاہر استعمال کرنے کی مثال ہوگا نہ کہ مقتضیٰ ظاہر کے مطابق استعمال کرنے کی مثال اور اس کا عطف " وما محمد الا رسول" پر ہوگا نہ کہ مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر۔

وقد ينزل المجهول منزلة المعلوم لادعاء ظهوره فيستعمل له الثالث اى انما نحو قوله تعالى حكاية عن اليهود انما نحن مصلحون ادعوا ان كونهم مصلحين امر ظاهر من شانه ان لايجهله المخاطب ولاينكره ولذلك جاء الا انهم هم المفسدون للرد عليهم مؤكدا بما ترى من ايراد الجملة الاسمية الدالة على الثبات وتعريف الخبر الدال على الحصر وتوسيط ضمير الفصل المؤكد لذلك و تصدير الكلام بحرف التنبيه الدال ان مضمون الكلام مما له خطر وبه عناية وتاكيده بان ثم تعقيبه بما يدل على التقريع والتوبيخ وهو قوله ولكن لا يشعرون۔

ترجمہ: اور کبھی مجہول کو معلوم کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے مجہول کے ظہور کا دعویٰ کرنے کے لئے پس اس میں تیسرا یعنی کلمہ انما استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے یہود کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول "انما نحن مصلحون" (اس میں) یہود نے دعویٰ کیا ہے کہ ان کا

ہونا بالکل ظاہر ہے مخاطب کو اس سے ناواقف ہونا ہی نہیں چاہئے اور نہ ہی اس کا انکار کرنا چاہئے اسی وجہ سے ان پر رد کرتے ہوئے "الا انھم ھم المفسدون" ان تاکیدات کے ساتھ آیا ہے جو تم دیکھ رہے ہو یعنی جملہ اسمیہ کو لایا گیا جو ثبات پر دال ہے اور خبر کو معرفہ لایا گیا جو حصر پر دال ہے اور درمیان میں ضمیر فصل لایا گیا جو حصر کی تاکید کرنے والی ہے اور کلام کو حرف تنبیہ سے شروع کیا گیا جو اس بات پر دال ہے کہ مضمون کلام ایک مہتم بالشان اور قابل اعتناء امر ہے اور ان کے ساتھ تاکید لائی گئی پھر اس کے بعد ایسا لفظ لایا گیا جو تقریع و توبیخ پر دال ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول ولکن لا یشعرون ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی حکم مجہول کو حکم معلوم کے مرتبہ میں اتار کر اس حکم میں کلمہ انما استعمال کر لیا جاتا ہے اور یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب متکلم اس حکم کے ظاہر ہونے کا مدعی ہو اس کی صورت یہ ہے کہ مخاطب کے نزدیک ایک حکم مجہول ہے لیکن متکلم اسکے ظہور کا دعویٰ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ حکم اگرچہ بالفعل مجہول ہے مگر اس کی شان یہ ہے کہ یہ حکم مخاطب کو معلوم ہونا چاہئے اور مخاطب کو اس کے انکار پر اصرار نہ کرنا چاہئے پس متکلم اس دعویٰ ظہور کی وجہ سے حکم مجہول کو حکم معلوم کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضی ظاہر اس کے لئے کلمہ انما استعمال کرتا ہے اگرچہ مقتضی ظاہر نفی اور استثناء کا استعمال کرنا ہے مثلاً باری تعالیٰ نے یہود کا کلام نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب یہود سے لاتفسدوا فی الارض کہا گیا تو انھوں نے جواب میں کہا "انما نحن مصلحون" دیکھیے یہود کا مصلح ہونا مخاطبین یعنی مسلمانوں کے نزدیک ایک امر مجہول ہے مسلمان قوت کیساتھ اسکا انکار کرتے ہیں مگر یہود بے بہود (لعنۃ اللہ علیہم) اس بات کا دعویٰ کر رہے ہیں کہ ان کا مصلح ہونا ایک امر ظاہر ہے، مسلمانوں کو اس سے ناواقف نہ ہونا چاہئے اور نہ ہی اس کا انکار کرنا چاہئے۔ پس انھوں نے اپنے اس دعویٰ ظہور کی وجہ سے حکم مجہول کو اس حکم کے مرتبہ میں اتار لیا جس کی شان یہ ہو کہ وہ حکم مسلمانوں کو معلوم ہونا چاہئے اور ان کا انکار ادنیٰ سی تنبیہ سے دور ہو جانا چاہئے اور ایسے حکم معلوم کیلئے چونکہ کلمہ انما استعمال کیا جاتا ہے اس لئے انھوں نے بطریق قصر اپنے مصلح ہونے کو ثابت کرنے کیلئے کلمہ انما کو استعمال کیا اگرچہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ یہ لوگ اپنے اس کلام کو نفی اور استثناء کے ساتھ تعبیر کرتے کیونکہ ان کا مصلح ہونا مسلمانوں کے نزدیک واقعۃً مجہول تھا اور مسلمان اسکے منکر تھے اور حکم مجہول کیلئے نفی اور استثناء سے حصر کیا جاتا ہے نہ کہ انما کے ذریعہ۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ یہود نے چونکہ اپنے مصلح ہونے کے ظاہر ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اپنے مفسد ہونے کے انکار میں مبالغہ سے کام لیا ہے اسلئے باری تعالیٰ نے ان کے لئے افساد کو ثابت کرتے ہوئے اور ان سے اصلاح کی نفی کرتے ہوئے ان پر ایسے کلام کے ساتھ رد فرمایا ہے جو کئی تاکیدات پر مشتمل ہے چنانچہ فرمایا ہے۔ الا انھم ھم المفسدون ولکن لا یشعرون" یہ جملہ کئی تاکیدات پر مشتمل ہے۔

(۱) جملہ اسمیہ جو دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہے باری تعالیٰ نے اس کے ساتھ رد فرمایا۔ (۲) خبر کو معرفہ ذکر فرمایا جو حصر پر دال ہے۔ (۳) درمیان میں ضمیر فصل لائے جو اس حصر کی تاکید کر رہی ہے۔ (۴) کلام کو الا حرف تنبیہ سے شروع فرمایا جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مضمون جملہ ایک مہتم بالشان اور قابل اعتناء امر ہے۔ (۵) اس کلام کو ان حرف تاکید کے ساتھ مؤکد فرمایا۔ (۶) پھر اس کے بعد "ولکن لا یشعرون" لا کر ایک ڈانٹ پلائی اور کہا کہ یہ تو ایسے مردے ہیں جن کو جانوروں جیسی سمجھ بھی نہیں ہے اگر ان کو ذرا سی بھی سمجھ ہوتی تو یہ لوگ اپنے افساد کا ادراک کر لیتے اور افساد کو اصلاح خیال نہ کرتے۔

وَمَزِيَّةُ اِنَّما علیٰ العطفِ انه يُعْقَلُ منها ای من اِنَّما الحکمان اعنی الاثبات للمذکور و النفي عمَّا عداهُ معًا بخلافِ العطفِ فانّه يُفْهم منه اوّلاً الاثباتُ ثُمَّ النفيُ نحو زيدٌ قائمٌ لا قاعدٌ او بالعكس نحوُ ما زيدٌ قائماً بل قاعدٌ۔

ترجمہ: اور عطف پر کلمہ انما کی فضیلت یہ ہے کہ کلمہ انما سے دونوں حکم یعنی مذکور کے لئے اثبات اور ماعدا سے نفی ساتھ ساتھ معلوم

ہو جاتے ہیں برخلاف عطف کے کہ اس سے اولاً اثبات مفہوم ہوتا ہے پھر نفی جیسے زید قائم لا قاعد یا برعکس جیسے ما زید قائماً بل قاعد۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عطف کی بہ نسبت کلمہ انما میں ایک فضیلت اور شرافت پائی جاتی ہے وہ یہ کہ عطف کے ذریعہ قصر کی صورت میں بھی اگرچہ دونوں حکم یعنی ایک کے لئے اثبات اور دوسرے کے لئے نفی معلوم ہو جاتی ہے لیکن ایک ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے یعنی پہلے معطوف علیہ کا حکم معلوم ہوگا اس کے بعد معطوف کا حکم معلوم ہوگا مثلاً زید قائم لا قاعد میں پہلے اثبات کا علم ہوگا اس کے بعد نفی کا اور ما زید قائماً بل قاعد میں پہلے نفی کا علم ہوگا اور بعد میں اثبات کا علم ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر انما کے ذریعہ قصر کیا گیا تو دونوں حکم یعنی مذکور کے لئے اثبات اور ماعدا سے نفی ایک ساتھ معلوم ہو جائیں گے اور یہ بلاشبہ افضل ہے کیونکہ جب دونوں حکم بیک وقت مفہوم ہوں گے تو شروع کلام میں عدم قصر کا وہم نہ ہوگا اسکے برخلاف جب ایک حکم پہلے اور دوسرا بعد میں مفہوم ہوگا تو شروع کلام میں مخاطب کو عدم قصر کا وہم ہو سکتا ہے۔ تقدیم کی وجہ سے قصر کی صورت میں اور نفی اور استثناء کی وجہ سے قصر کی صورت میں بھی چونکہ دونوں حکم بیک وقت مفہوم ہو جاتے ہیں اور انما کو ان پر اس قسم کی فضیلت حاصل نہیں ہے اسلئے مصنف نے اس موقعہ پر ان دونوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔

وَاَحْسَنُ مواقِعِهَا اي مواقعِ انما التعريضُ نحو انما يتذكر اُولُوا الالباب فانه تعريض بانَّ الكفار من فرط جهلِهم كالبهائم فطمع النظر منهم كطمعه منها اي كطمع النظرِ من البهائم ۔

ترجمہ: اور انما کا بہترین موقعہ تعریض ہے جیسے انما یتذکر اولو الالباب یہ کلام اس پر تعریض ہے کہ کفار اپنی غایت درجہ جہالت کی وجہ سے جانوروں کے مانند ہیں پس ان سے امید رکھنا ایسا ہی ہے جیسے جانوروں سے امید رکھنا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ انما کے استعمال کا سب سے اچھا موقعہ تعریض ہے تعریض کا مطلب یہ ہے کہ کلام جس معنی میں مستعمل ہے وہ معنی مراد نہ لئے جائیں بلکہ دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جائے مثلاً باری تعالیٰ نے کفار پر تعریض کرتے ہوئے فرمایا ہے" انما یتذکر اولوا الالباب" ارباب فہم ہی حق کو سمجھتے ہیں ملاحظہ فرمایئے اس کلام سے باری تعالیٰ کا مقصود اس کی خبر دینا نہیں ہے کہ اہل عقل ہی حق کو سمجھتے ہیں بلکہ کفار پر تعریض کرنا اور ان کو چڑانا ہے کہ کفار اپنے جہل کی وجہ سے جانوروں کی طرح ہیں لہذا جس طرح جانوروں سے خیر کی امید رکھنا بے سود ہے اسی طرح ان سے بھی خیر کی امید رکھنا بے سود ہے۔ غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس تعریض پر ایک اور تعریض مرتب ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضورﷺ پر تعریض کی ہے کہ آپ اپنی قوم کے ایمان پر اس قدر حریص ہیں کہ آپﷺ جانوروں سے بھی ایمان کی توقع رکھتے ہیں حتی کہ ان کو دعوت ایمان پیش کرنے میں کسی طرح کا دریغ نہیں کرتے۔ کلمۂ انما کے استعمال کا بہترین موقعہ تعریض اس لئے ہے کہ کلمۂ انما کا مدلول حکم معلوم کا افادہ کرنا ہے اور حکم معلوم کا افادہ کرنا نہ کوئی معقول بات ہے اور نہ ہی اس کی کوئی ضرورت ہے لہذا مناسب یہی ہے کہ کسی دوسرے حکم کی طرف جس کا مخاطب منکر ہو اشارہ کیا جائے۔

ثُمَّ القصرُ كما يقع بينَ المبتداء والخبر علىٰ ما مرَّ يقعُ بين الفعلِ والفاعلِ نحوُ ما قامَ اِلا زيدٌ وغيرهما كالفاعلِ والمفعولِ نحو ما ضرب زيدٌ الا عمرواً وما ضربَ عمرواً اِلا زيدٌ والمفعولين نحو ما اعطيتُ زيداً الا درهما وغيرُ ذلك من المتعلقاتِ ففي الاستثناءِ يؤخَّرُ المقصور عليهِ مع اداةِ الاستثناءِ حتى لو اُريد القصرُ على الفاعل قيل ما ضربَ عمرو الا زيدٌ ولو اُريدَ القصرُ على المفعولِ قيل ما ضرب زيدٌ الا عمرواً ومعنى قصر الفاعلِ على المفعول مثلاً قصرِ الفعل المسند الى الفاعل على المفعولِ وعلىٰ هذا قياس البواقي فيرجع الىٰ قصرِ الصفةِ

علیٰ الموصوفِ او العکسِ ویکون حقیقیاً وغیرُ حقیقیِ افراداً وقلباً وتعییناً ولایخفیٰ اعتبارُ ذلکَ۔

ترجمہ: پھر قصر جس طرح مبتداء اور خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا اسی طرح فعل اور فاعل کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے جیسے ما قام الا زید اور ان کے علاوہ میں بھی مثلاً فاعل اور مفعول جیسے ما ضرب زید الا عمروا وماضرب عمروا الا زید، اور دو مفعولوں میں بھی جیسے مااعطیت زیداًالا درہما۔اس کے علاوہ دیگر متعلقات میں بھی پس استثناء میں اداتِ استثناء کے ساتھ مقصور علیہ کو مؤخر کیا جائے گا حتی کہ اگر فاعل پر قصر کا ارادہ کیا گیا ہو تو ماضرب عمروا الازید کہا جائے گا اور اگر مفعول پر قصر کا ارادہ ہو تو ماضرب زید الاعمرواً کہا جائے گا اور قصر فاعل علی المفعول کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف منسوب ہے مفعول پر منحصر ہو اسی پر باقی کو قیاس کرلیا جائے پس قصر صفت علی الموصوف یا برعکس کی طرف راجع ہوگا اور حقیقی ،غیر حقیقی ،افرادی قلبی ،تعیینی ہوگا اور اس کا اعتبار مخفی نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قصر مذکورہ مواقع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ دوسرے مواقع میں بھی متحقق ہے یعنی قصر جس طرح مبتدا اور خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے اسی طرح فعل اور فاعل کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے، فعل اور فاعل کے درمیان واقع ہونے کا یہ مطلب ہے کہ فعل، فاعل پر منحصر ہو یعنی فعل مقصور ہو اور فاعل مقصور علیہ ہو جیسے ما قام الا زید (زید ہی کھڑا ہوا) میں فعلِ قیام فاعل (زید) پر منحصر ہے اور ان دونوں کے درمیان جو قصر ہے یہ قصر صفت علی الموصوف کے قبیل سے ہے اور رہا اس کا برعکس یعنی قصر فاعل علی الفعل تو یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ مقصور علیہ کا مؤخر ہونا ضروری ہے اور فاعل جب تک فاعل ہے فعل اس سے مؤخر نہیں ہوسکتا ہے اور اگر فاعل فاعلیت سے خارج ہو جائے تو وہ قصر فاعل علی الفعل نہیں رہے گا بلکہ قصر مبتدا علی الخبر ہو جائے گا۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ فعل اور فاعل کے علاوہ فعل کے تمام متعلقات میں قصر واقع ہوتا ہے چنانچہ فاعل اور مفعول بہ کے درمیان واقع ہوتا ہے مثلاً قصر فاعل علی المفعول کی صورت میں کہا جاتا ہے ''ماضرب زیدالاعمروا'' زید نے عمرو ہی کو مارا۔اور قصر مفعول علی الفاعل کی صورت میں کہا جاتا ہے ''ماضرب عمروا الازید'' عمرو کو زید ہی نے مارا اور دو مفعولوں کے درمیان قصر کی مثال جیسے ''مااعطیت زیداالادرہما'' میں نے زید کو درہم ہی دیا۔اور اس کے علاوہ حال، تمیز وغیرہ دوسرے متعلقات میں بھی قصر واقع ہوتا ہے چنانچہ ذوالحال پر حال کے منحصر ہونے کی صورت میں کہا جاتا ہے " ما جاء راکباً الا زیدٌ "زید ہی سوار ہو کر آیا اور ذوالحال کو حال پر منحصر کرنے کی صورت میں کہا جاتا ہے ''ماجاءزیدالاراکباً'' زید سوار ہی ہو کر آیا ہے، تمیز پر ممیز کے منحصر ہونے کی صورت میں کہا جاتا ہے ''ماطاب زیدالانفساً'' زید نفس ہی کے اعتبار سے خوش ہوا۔اور مجرور پر منحصر ہونے کی مثال جیسے ''مامررتُ الابزید'' میں زید ہی کے ساتھ گذرا۔اور ظرف پر منحصر ہونے کی مثال جیسے ''ماجلست الاعندک'' میں تیرے ہی پاس بیٹھا اور صفت پر منحصر ہونے کی مثال جیسے ''ماجاءنی رجل الافاضل'' میرے پاس فاضل ہی آدمی آیا۔اور بدل کل پر منحصر ہونے کی مثال ''ماجاءنی احدالااخوک'' میرے پاس تیرا بھائی ہی آیا۔اور بدل بعض پر منحصر ہونے کی مثال جیسے ''ماضربت زیداًالارأسہٗ'' میں نے زید کے سر ہی کو مارا اور بدل اشتمال پر منحصر ہونے کی مثال جیسے ''ماسُرِق زیدالاثوبہٗ'' زید کا کپڑا ہی چوری کیا گیا۔مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح کلمہ انما میں مقصور علیہ مؤخر ہوتا ہے اسی طرح استثناء میں بھی مقصور علیہ اداتِ استثناء کے ساتھ مؤخر کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ قصر حرفِ استثناء (الا وغیرہ) کا اثر ہے اور اثر مؤخر کے وجود کے بعد ظاہر ہوتا ہے لہذا مؤثر، یعنی حرف استثناء پہلے موجود ہوگا اور مقصور علیہ کی صورت میں اس کا اثر بعد میں ظاہر ہوگا۔

الحاصل استثناء میں مقصور علیہ اداتِ استثناء کے ساتھ مؤخر ہوگا چنانچہ قصرِ مفعول علی الفاعل کی صورت میں ''ماضرب عمرواالازید'' (زید ہی نے عمرو کو مارا ہے) کہا جائے گا اور قصر فاعل علی المفعول کی صورت میں " ماضرب زید الا عمروا " (زید نے عمرو ہی کو مارا ہے)

کہا جائے گا۔

ومعنی قصر الفاعل علی المفعول الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔سوال یہ ہے کہ قصر کی صرف دو صورتیں ہیں۔ (۱) قصر صفت علی الموصوف (۲) قصر موصوف علی الصفت۔ان کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں ہے اور فاعل اور مفعول دونوں ذوات کے قبیل سے ہیں نہ کہ صفات کے قبیل سے لہٰذا ان دونوں میں قصر کیسے صحیح ہوگا۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ مقصود نہیں ہے کہ ذات فاعل ذات مفعول پر مقصور ہوتا ہے یا ذاتِ مفعول ذات فاعل پر مقصور ہوتا ہے بلکہ قصر فاعل علی المفعول سے مراد یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف مسند اور منسوب ہے وہ مفعول کی ذات پر مقصور ہے۔اور یہ بلاشبہ قصر صفت علی الموصوف ہے اور قصر مفعول علی الفاعل سے مراد یہ ہے کہ وہ فعل جو مفعول کے ساتھ متعلق ہے وہ ذاتِ فاعل پر مقصور ہے یہاں بھی قصر صفت علی الموصوف ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اسی پر باقی متعلقات فعل کو قیاس کر لیا جائے۔شارح کہتے ہیں کہ ہمارے بیان کردہ معنی کے بعد فاعل ومفعول کے درمیان قصر صفت علی الموصوف ہوگا یا قصر موصوف علی الصفت ہوگا قصر صفت علی الموصوف کی صورت تو وہ ہی ہے جس کو خادم بیان کر چکا ہے اور قصر موصوف علی الصفت کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً قصر مفعول علی الفاعل کرنا ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ذاتِ مفعول کو اس فعل پر منحصر کیا گیا ہے جو فعل کی طرف مسند اور منسوب ہے اور اگر قصر فاعل علی المفعول کرنا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ ذاتِ فاعل کو اس فعل پر منحصر کیا گیا ہے جو فعل مفعول کے ساتھ متعلق ہے بہر حال فاعل اور مفعول کے درمیان جو قصر ہوتا ہے وہ قصرِ صفت ہوتا ہے یا قصر موصوف ہوتا ہے اور ان کے درمیان قصر حقیقی بھی ہوتا ہے غیر حقیقی بھی،افرادی ہوتا ہے قلبی بھی ہوتا ہے اور تعیین بھی ان کا اعتبار کرنا ہر شخص کے لئے آسان ہے۔تفصیل سلطان العلماء حضرت شیخ الہندؒ کے حاشیہ مختصر میں دیکھی جا سکتی ہے۔

وقلّ اىْ وجاز علىٰ **قِلَّةٍ تقديمهما** اىْ تقديمُ المقصورِ عليهِ وأداةِ الاستثناءِ علىٰ المقصورِ **حال كونهما بحالهما** وهو انْ يلى المقصورُ عليهِ الاداةَ نحو ما ضرب الا عمروا زيدٌ **فى قصرِ الفاعلِ علىٰ المفعولِ وماضرب الا زيدٌ عمروا** فى قصرِ المفعولِ علىٰ الفاعلِ وانَّما قالَ بحالهما احترازاً عن تقديمهما مع ازالتهما عن حالهما بانْ تؤخَرالاداةُ عن المقصورِ عليه كقولكَ فى ماضربَ زيدٌ الا عمروا ما ضربَ عمرواً الا زيدٌ فانَّه لا يجوزُ ذلكَ لما فيه من اختلافِ المعنىٰ وانعكاسِ المقصودِ وانَّما قلَّ تقديمهما بحالهما **لاستلزامه قصْرَ الصفةِ قبل تمامِها** لانَّ الصفةَ المقصورةَ على الفاعلِ مثلاً هىَ الفعلُ الواقعُ على المفعولِ لا مطلقُ الفعلِ فلا يتمُّ المقصورُ قبلَ ذِكْرِ المفعولِ فلا يُحسِنُ قصْرُه وعلىٰ هٰذا فقِسْ وانَّما جاز على قِلَّةٍ نظراً الىٰ انها فى حكمِ التّامِ باعتبارِ ذِكْرِ المتعلقِ فى الأخرِ۔

ترجمہ: اور قلت کے ساتھ ان دونوں یعنی مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کا مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے اس حال میں کہ وہ دونوں اپنے حال پر ہوں اور وہ یہ ہے کہ مقصور علیہ اداتِ استثناء کے متصل ہو جیسے قصر فاعل علی المفعول میں ''ماضرب الاعمروا زید'' زید نے عمرو ہی کو مارا اور قصر مفعول علی الفاعل میں ''ماضرب الازید عمرواً'' عمرو کو زید ہی نے مارا۔ماتن نے **بحالهما** کہہ کر (اس صورت سے) احتراز کیا ہے جس میں ان دونوں کو ان کی حالت سے ہٹا کر مقدم کیا جائے اس طور پر کہ اداتِ استثناء مقصور علیہ سے مؤخر کیا جائے جیسے تیرے قول ''ما ضرب زيد الا عمرواً'' میں ''ما ضرب عمرواً الا زيد'' کیونکہ یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس میں معنی بدل جاتے ہیں اور مقصود الٹ جاتا ہے اور ان دونوں کی تقدیم اپنی حالت پر رہتے ہوئے قلیل اس لئے ہے کہ یہ تمامیت صفت سے پہلے قصر صفت کو مستلزم ہے کیونکہ جو صفت فاعل پر مقصور ہے وہ، وہ فعل ہے جو مفعول پر واقع ہے نہ کہ مطلق فعل پس مفعول کے ذکر سے پہلے مقصور تام نہیں ہوگا لہٰذا اس کا قصر مستحسن نہیں ہوگا

اور اسی پر قیاس کر۔ اور قلت کے ساتھ جائز ہے اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ وہ صفت اس اعتبار سے کہ متعلق آخر جملہ میں مذکور ہے تام کے حکم میں ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اصل تو یہی ہے کہ مقصور علیہ اداتِ استثناء کے ساتھ مؤخر ہو اور مقصور مقدم ہو لیکن مقصور علیہ اور اداتِ استثناء اگر اپنی حالت پر باقی رہیں یعنی مقصور علیہ اداتِ استثناء سے متصل رہے اس طور پر اداتِ استثناء پہلے ہو اور متصلاً مقصور علیہ اس کے بعد ہو تو ایسی صورت میں مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کا مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے گو قلت کے ساتھ جائز ہے یعنی یہ تقدیم اگرچہ جائز ہے لیکن اس کا وقوع بہت کم ہے مثلاً قصرِ فاعل علی المفعول میں اصل تو یہ ہے کہ یوں کہا جائے۔ "ما ضرب زید الا عمروا" لیکن مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کو مقدم کر کے اگر "ما ضرب الا عمروا زید" کہہ دیا گیا تو بھی جائز ہے اسی طرح قصر مفعول علی الفاعل میں اصل تو یہ ہے کہ "ما ضرب عمرواً الا زید" کہا جائے لیکن مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کو مقدم کر کے اگر "ما ضرب الا زید عمروا" کہہ دیا گیا تو بھی جائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے بحالھما کہہ کر اس صورت سے احتراز کیا ہے جس میں مقصور علیہ کو مقدم تو کیا گیا ہو لیکن مقصور علیہ اور اداتِ استثناء اپنی حالت پر باقی نہ رہیں بلکہ اپنی حالت سے الگ ہو جائیں اور اس کی صورت یہ ہے کہ مقصور علیہ تو مقدم کر دیا گیا ہو مگر اداتِ استثناء مقدم نہ کیا گیا ہو بلکہ اس کو اپنی جگہ باقی رکھا گیا ہو مثلاً "ماضرب زید الا عمروا" میں قصر فاعل علی المفعول ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ زید نے عمرو ہی کو مارا ہے۔

اب اگر مقصور علیہ (عمرو) کو مقدم کر دیا جائے اور اداتِ استثناء کو مقدم نہ کیا جائے اور یوں کہا جائے "ما ضرب عمروا الا زید" تو اس صورت میں مقصود الٹ جائے گا اور معنی مختل ہو جائیں گے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو کو زید ہی نے مارا ہے یعنی متکلم کا مقصود قصرِ فاعل علی المفعول کرنا تھا اور اس تقدیم کی وجہ سے قصر مفعول علی الفاعل ہو جائے گا اور یہ سراسر خلافِ مقصود ہے پس مقصود کے بدل جانے اور معنی کے مختل ہو جانے کی وجہ سے یہ صورت جائز نہ ہوگی یعنی صرف مقصور علیہ کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ لاستلزامه سے فاضل مصنف مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کو اپنی حالت پر باقی رکھتے ہوئے قلت کے ساتھ ان کی تقدیم کے جواز کی علت بیان فرما رہے ہیں یعنی اگر مقصور علیہ اور اداتِ استثناء اپنی حالت پر باقی رہیں اور ان کو مقدم کر دیا جائے تو یہ تقدیم قلت کے ساتھ جائز ہوگی یعنی جائز تو ہے مگر بہت کم واقع ہے اور بہت کم واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں قصر صفت قبل تمامہا لازم آتا ہے یعنی صفت کے تمام اور مکمل ہونے سے پہلے اس کو منحصر کرنا لازم آتا ہے حالانکہ صفت مکمل ہونے کے بعد منحصر ہوتی ہے نہ کہ مکمل ہونے سے پہلے مثلاً قصر مفعول علی الفاعل کی مثال ماضرب عمروا الا زید ہے اس میں وہ صفت جو فاعل (زید) پر منحصر ہے مطلق فعل نہیں ہے بلکہ وہ فعل ہے جو مفعول (عمرو) پر واقع ہے اور جب ایسا ہے تو یہ صفت صرف فعل ضرب کے مذکور ہونے سے مکمل نہ ہوگی بلکہ اس وقت مکمل ہوگی جب اس کے بعد مفعول (عمرو) کو بھی ذکر کر دیا جائے پس اس مثال میں قصر سے پہلے چونکہ مفعول مذکور ہے اس لئے اس مثال میں قصر صفت قبل تمامہا نہ ہوگا بلکہ بعد تمامہا ہوگا لیکن اگر مقصور علیہ (زید) کو اداتِ استثناء کے ساتھ مقدم کر دیا گیا اور یوں کہا گیا "ما ضرب الازیدٌ عمرواً" تو اس صورت میں مفعول (عمرو) جس سے صفتِ ضرب کی تتمیم اور تکمیل ہوئی چونکہ وہ قصر سے پہلے مذکور نہیں ہے بلکہ بعد میں مذکور ہے اس لئے اس صورت میں قصر صفت قبل تمامہا لازم آئے گا اور اس کی وجہ سے یہ قصر مستحسن نہ ہوگا اسی پر دوسری مثالوں کو قیاس کر لیا جائے۔ وانما جاز علی قلة سے شارح کہتے ہیں کہ قصر صفت قبل تمامہا قلت کے ساتھ ہی صحیح مگر جائز ہے ممتنع اور ناجائز نہیں ہے اور ممتنع اور ناجائز اس لئے نہیں کہ مفعول جو فعل کا متعلق ہے وہ آخر جملہ ہی میں صحیح لیکن مذکور تو ہے یعنی صفت قصر سے پہلے یعنی مقصور علیہ کے مذکور ہونے سے پہلے اگرچہ تام نہیں ہوئی لیکن مقصور علیہ کے مذکور ہونے

کے بعد تو تام ہوگئی لہذا اس قصر کو غیر مستحسن تو کہا جا سکتا ہے لیکن ممتنع اور نا جائز نہیں کہا جا سکتا۔

و وجه الجميع اى السببُ فى افادةِ النفي والاستثناء القصرَ فيما بينَ المبتدأ والخبرِ والفاعلِ والمفعولِ وغير ذٰلك **انَّ النفي فى الاستثناءِ المفرَّغ** الذى حُذِفَ فيهِ المستثنى منهُ وَاُعْرِبَ ما بعدَ الا بحسبِ العوامل **يتوجهُ اِلى مقدَّرٍ وهو مستثنىٰ منه** لانَّ الا للاخراجِ والاخراجُ يقتضِى مخرَجاً منه **عامٍ** ليتناولَ المستثنىٰ وغيرَهٗ فيتحققُ الاخراجَ **مناسبٍ للمستثنىٰ فى جنسه** بانْ يقدرَ فى نحوِ ما ضربَ اِلا زيدٌ ماضرب احدٌ وفى نحو ما كسوتـه الا جبَةً ما كسوتُه لباساً وفى نحوِ ما جاءَ الا راكباً ماجاءَ كائناً علىٰ حالٍ من الاحوالِ وفى نحو ما سرتُ الا يومَ الجمعة ما سرتُ وقتاً من الاوقاتِ وعلىٰ هٰذا القياسِ **وفى صفتِهٖ** يعنى فى الفاعلية والمفعوليةِ والحاليةِ ونحو ذٰلك واذا كان النفى متوجهاً اِلىٰ هٰذا المقدَّرِ العامِ المناسبِ للمستثنىٰ فى جنسه وصفته **فاِذا اُوجِبَ منه** اى من ذٰلك المقدَّرِ **شئ باِلّا جاءَ القصرُ** ضرورة بقاءِ ما عداهُ علىٰ صِفَةِ الانتفاءِ۔

ترجمہ: اور تمام کی وجہ یعنی مبتدا اور خبر، فاعل اور مفعول اور ان کے علاوہ کے درمیان نفی اور استثناء کے مفید قصر ہونے کا سبب یہ ہے کہ نفی اس استثناء مفرغ میں جسمیں مستثنیٰ منہ کو حذف کر دیا گیا ہو اور الا کے مابعد کو بحسب العوامل اعراب دیا گیا ہو مقدر کی طرف متوجہ ہوگی اور وہ مستثنیٰ منہ ہے اسلئے کہ کلمہ الا اخراج کیلئے آتا ہے اور اخراج مخرج منہ کا تقاضا کرتا ہے جو عام ہوتا کہ مستثنیٰ اور اسکے علاوہ کو شامل ہو اور اخراج متحقق ہو اور مستثنیٰ کے مناسب ہو اسکی جنس میں اس طور پر کہ ما ضرب الا زید میں ماضرب احد مقدر مانا جائے اور ما کسوته الا جبة میں ما کسوته لباسا مقدر مانا جائے اور ماجاء الا راکبا میں ماجاء کائنا علیٰ حال من الاحوال مقدر مانا جائے اور ماسرت الا یوم الجمعۃ میں ماسرت وقتا من الاوقات مقدر مانا جائے اور اسی پر قیاس کرو اور اسکی صفت میں یعنی فاعلیت، مفعولیت، حالیت اور اسکے علاوہ میں اور جب نفی اس مقدر عام کی طرف متوجہ ہوئی جو مستثنیٰ کے اس کی جنس اور صفت میں مناسب ہو پس جب اس مقدر سے کسی چیز کو الا کیساتھ ثابت کیا جائیگا تو اسکے علاوہ کے صفتِ انتفاء پر باقی رہنے کی وجہ سے قصر آجائے گا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مبتداء اور خبر، فاعل اور مفعول، حال اور ذوالحال اور ان کے علاوہ کے درمیان نفی اور استثناء کے مفید قصر ہونے کا سبب بیان کیا ہے یہ خیال رہے کہ مصنف نے صرف نفی اور استثناء مفرغ میں قصر کا سبب بیان کیا ہے۔ استثناء مفرغ وہ کہلاتا ہے جہاں مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو اور الا کا مابعد بحسب العوامل معرب ہو یعنی عامل جس اعراب کا تقاضہ کرتا ہو الا کے مابعد کو وہ اعراب دیا گیا ہو۔ نفی اور استثناء مفرغ میں سببِ قصر کے بیان پر اکتفاء کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تقدیم کا مفید قصر ہونا تو ایسی چیز ہے جس کا ادراک صاحب ذوق ہی کر سکتا ہے اس کے علاوہ نہیں لہذا اس کے مفیدِ قصر ہونے کا سبب کیسے بیان کیا جا سکتا ہے اور عطف کا مفید قصر ہونا اور مستثنیٰ منہ مذکور ہونے کی صورت میں نفی اور استثناء کا مفید قصر ہونا بالکل واضح ہے اس لئے ان کے مفید قصر ہونے کے سبب کو بیان کرنے کی بھی چنداں ضرورت نہیں ہے اور رہا انما کا مفید قصر ہونا تو چونکہ انما بھی ما اور الا کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے اس کے سبب قصر کو بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں پس مستثنیٰ منہ کے مذکور نہ ہونے کی وجہ سے استثناء مفرغ کے مفیدِ قصر ہونے میں چونکہ ایک گونہ خفاء ہے اس لئے فاضل مصنف نے اس کے مفید قصر ہونے کے سبب کو بیان کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا ہے کہ استثناء مفرغ میں یعنی اس صورت میں جس میں مستثنیٰ منہ محذوف ہو اور مستثنیٰ معرب بحسب العوامل ہو نفی، مقدر کی طرف متوجہ ہوگی اور وہ مقدر ہی مستثنیٰ منہ ہوگا اور استثناء مفرغ کی صورت میں نفی، مقدر اور محذوف کی طرف اس لئے متوجہ ہوگی کہ کلمہ الا کسی چیز

کو نکالنے کے لئے آتا ہے اور اخراج اور نکالنا مخرج منہ یعنی اس چیز کا تقاضہ کرتا ہے جس سے نکالا گیا ہو اور استثناء مفرغ میں اس مقدر اور محذوف کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے لہذا یہ مقدر اور محذوف ہی مُخرَج منہ اور مستثنیٰ منہ ہوگا اور نفی اسی کی طرف متوجہ ہوگی۔

شارح کے کلام سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اس مقدر اور محذوف پر کلمہ الا قرینہ ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس مقدر اور محذوف کے لئے دو صفتیں ضروری ہیں اول تو یہ کہ وہ مقدر عام ہو یعنی ایسا لفظ مقدر مانا جائے جو عام ہو اور بیک وقت مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہو کیونکہ مقدر جب عام ہوگا اور مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہوگا تو الا کے ذریعہ اخراج یعنی مستثنیٰ کو نکالنا متحقق ہو جائے گا۔ اور اگر مقدر عام نہ ہو بلکہ اس سے مراد بعض ہو تو یہ بعض مستثنیٰ کا عین ہوگا یا غیر ہوگا یا مبہم ہوگا اگر اول ہے تو کلام متناقض ہوگا کیونکہ حرف نفی کے ذریعہ جس بعض کی نفی کی جائے گی کلمہ الا کے ذریعہ اسی بعض کا اثبات ہوگا اور اسی کا نام تناقض ہے اور اگر ثانی ہے تو اخراج متحقق نہ ہوگا اور جب اخراج متحقق نہیں ہوگا تو کلمہ الا کی وضع باطل ہو جائے گی کیونکہ الا کو اخراج کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کے سواء اس کا اور کوئی مقصد نہیں ہے اور اگر ثالث ہے تو اس مقدر یعنی مستثنیٰ منہ میں مستثنیٰ کا دخول متحقق نہ ہوگا اور جب مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول متحقق نہیں ہوا تو اس کا اخراج کیسے متحقق ہوگا اور جب اخراج متحقق نہیں ہوگا تو کلمہ الا کی وضع ہی باطل ہو جائے گی۔

الحاصل مقدر اور محذوف یعنی مستثنیٰ منہ اگر عام نہ ہو تو کلام متناقض ہوگا یا کلمہ الا کے معنی موضوع لہ باطل ہو جائیں گے اور یہ دونوں باتیں چونکہ باطل ہیں اس لئے مقدر یعنی مستثنیٰ منہ کا عام نہ ہونا بھی باطل ہوگا اور جب اس کا عام نہ ہونا باطل ہے تو عام ہونا ضروری ہوگا الحاصل مقدر کی پہلی صفت تو یہ ہے کہ وہ عام ہو یعنی مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہو دوم یہ کہ وہ مقدر اور محذوف، دو چیزوں میں مستثنیٰ کے مناسب ہو ایک تو اس کی جنس میں دوم اس کی صفت میں جنس میں مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مقدر مستثنیٰ کے لئے جنس ہو یعنی مستثنیٰ، اس مقدر کے افراد میں سے ہو اور مقدر، مستثنیٰ پر محمول ہو سکتا ہو۔ مثلاً ماضرب الا زید میں احد مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ماضرب احد الا زید ہوگی کیونکہ احد عام ہے اور زید اور غیر زید تمام افراد انسان کو شامل ہے اور احد جنس میں زید کے مناسب بھی ہے اس طور پر کہ احد، زید کے لئے جنس ہے اور زید پر محمول ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ما کسوته الا جبة میں لباس مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ''ما کسوته لباساً الا جبة'' ہوگی کیونکہ لباس عام بھی ہے جو جبہ اور غیر جبہ سب کو شامل ہے اور جنس میں جبہ کے مناسب بھی ہے اس طور پر کہ لباس جبہ کے لئے جنس ہے اور جبہ پر محمول ہو سکتا ہے اسی طرح ماجاء الا راکبا میں کائنا علی حال من الاحوال مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی '' ما جاء کائنا علیٰ حال من الاحوال الا راکباً '' اور ما سرت الا یوم الجمعة میں وقتا من الاوقات مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ''ما سرت الا وقت من الاوقات الا یوم الجمعة '' ۔۔۔ اسی طرح ماصلیت الا فی المسجد میں مکان مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ماصلیت فی مکان الا فی المسجد انہیں پر دوسری مثالوں کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اور صفت میں مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مستثنیٰ اگر فاعل واقع ہو تو وہ مقدر بھی فاعل واقع ہو اور مستثنیٰ اگر مفعول واقع ہو تو وہ مقدر بھی مفعول واقع ہو اور مستثنیٰ اگر حال واقع ہو تو مقدر بھی حال واقع ہو اور مستثنیٰ اگر ظرف واقع ہو تو وہ مقدر بھی ظرف واقع ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ نفی جب اس مقدر کی طرف متوجہ ہوئی جو عام ہے اور جنس اور صفت میں مستثنیٰ کے مناسب ہے یعنی حرف نفی کے ذریعہ جب عام کی نفی کر دی گئی تو جس وقت اس مقدر عام میں سے الا کے ذریعہ کسی چیز کو ثابت کیا جائے گا تو قصر کے معنی خود بخود پیدا ہو جائیں گے۔ اس طور پر کہ الا کے ذریعہ جس کو ثابت کیا گیا ہے اس کے علاوہ تمام افراد صفت انتفاء پر باقی رہیں گے اور ایک کا اثبات اور باقی کا انتفاء اسی کا نام قصر ہے پس ثابت ہو گیا کہ نفی کا مقدر عام کی طرف متوجہ ہونا اور الا کے ذریعہ ایک کو ثابت کرنا نفی اور استثناء کے مفید قصر ہونے کا

سبب ہے۔

وفی انما یؤخرُ المقصورُ علیہ تقول انما ضرب زیدٌ عمروا فیکون القید الاخیر بمنزلۃ الواقع بعد الا فیکونُ ھو المقصورُ علیہ ولا یجوز تقدیمہ ای تقدیمُ المقصور علیہ بانما علی غیرہ للالتباس کمااذا قلنا فی انما ضرب زیدٌ عمروا انما ضربَ عمروا زید بخلافِ النفی والاستثناء فانہ لا التباس فیہ اذالمقصور علیہ ھو المذکورُ بعدَ الا سواءٌ قُدّم او اُخّرَ وھٰھنا لیس الا مذکورا فی اللفظ بل تضمنا۔

ترجمہ: اور انما میں مقصور علیہ کو مؤخر کیا جائے گا تو کہے گا انما ضرب زید عمروا پس قید اخیر الا کے بعد واقع شدہ کے مرتبہ میں ہوگی لہذا وہی مقصور علیہ ہوگی اور اس کو مقدم کرنا یعنی مقصور علیہ بانما کو اس کے علاوہ پر التباس کی وجہ سے مقدم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ جب ہم انما ضرب زید عمروا میں انما ضرب عمروا زید کہیں برخلاف نفی اور استثناء کے کیونکہ اس میں التباس نہیں ہے اس لئے کہ مقصور علیہ وہ ہوگا جو الا کے بعد واقع ہوگا خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور یہاں الا لفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ تضمنا مذکور ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر انما کے ذریعہ قصر کیا گیا تو اس صورت میں بھی مقصور علیہ مؤخر ہوگا جیسا کہ نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر کی صورت میں مقصور علیہ کو مؤخر کیا جاتا ہے مثلاً انما ضرب زید عمروا میں عمرو مقصور علیہ ہوگا اور ایسا ہوگا جیسا کہ الا کے بعد واقع ہو چنانچہ ترجمہ یہ ہوگا زید نے عمرو ہی کو مارا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ نفی اور استثناء کی صورت میں مقصور علیہ کو ادات استثناء کے ساتھ مقدم کرنا جائز ہے لیکن انما کی صورت میں مقدم کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ قصر فاعل علی المفعول میں انما ضرب زید عمروا کہنا تو جائز ہوگا لیکن مقصور علیہ (عمرو) کو مقدم کر کے انما ضرب عمروا زید کہنا جائز نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ انما کے ذریعے قصر کی صورت میں اگر مقصور علیہ کو مقدم کر دیا گیا تو مقصور غیر مقصور کے ساتھ مشتبہ اور ملتبس ہو جائے گا کیونکہ فاعل اور مفعول جو فعل کے بعد واقع ہیں ان میں سے ہر ایک مقصور علیہ بھی ہو سکتا ہے اور مقصور بھی اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں جو ایک کے مقصور اور دوسرے کے مقصور علیہ ہونے پر دلالت کرے پس علماء بلاغت نے علامت کے طور پر کہا کہ جو مؤخر ہوگا وہ مقصور علیہ ہوگا اور جو مقدم ہوگا وہ مقصور ہوگا اس کے بعد اگر مقصور علیہ کو مقدم کیا گیا اور قصر فاعل میں انما ضرب عمروا زید کہا گیا تو مخاطب علماء بلاغت کی مقرر کردہ علامت کی روشنی میں یہ سمجھے گا کہ یہ قصر مفعول علی الفاعل ہے اور اس کا ترجمہ یہ ہے عمرو کو زید ہی نے مارا ہے حالانکہ متکلم کا مقصود قصر فاعل علی المفعول ہے یعنی متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ زید نے عمرو ہی کو مارا ہے۔ الحاصل مقصور علیہ کو مقدم کرنے سے چونکہ متکلم کا مقصود غیر مقصود کے ساتھ ملتبس ہو جاتا ہے اس لئے انما کی صورت میں مقصور علیہ کا مؤخر کرنا واجب ہوگا اور مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اسکے برخلاف نفی اور استثناء کہ اس میں مقصور علیہ کو مقدم کرنے سے کوئی التباس اور اشتباہ لازم نہیں آتا ہے اسلئے کہ نفی اور استثناء کی صورت میں مقصور علیہ وہ ہوگا جو الا کے بعد واقع ہوگا خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو پس نفی اور استثناء میں کلمہ الا چونکہ مقصور علیہ پر قرینہ ہے اسلئے مقصور علیہ کو ادات استثناء کیساتھ مقدم کرنے سے کوئی التباس لازم نہیں آئے گا اور جب اس صورت میں کوئی التباس لازم نہیں آتا تو مقصور علیہ کا مقدم کرنا بھی جائز ہوگا اور رہا کلمہ انما تو اس میں چونکہ الا لفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمناً مذکور ہے اسلئے کلمہ انما میں لفظ الا مقصور علیہ پر قرینہ نہیں ہو سکتا۔

وغیر کالا فی افادۃ القصرین قصرِ الموصوفِ علی الصفۃِ وقصرِ الصفۃِ علی الموصوف افرادا وقلبا وتعیینا وفی امتناع مجامعۃِ لا العاطفۃ لما سبق فلا یصحُ ما زیدٌ غیرُ شاعر لا کاتبٌ ولا ما شاعرٌ غیرُ زیدٍ لاعمروٌ۔

ترجمہ: اور لفظ غیر دونوں قصروں قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف افرادی قلبی، تعیینی کا فائدہ دینے میں اور الا

عاطفہ کے ساتھ گذشتہ دلیل کی وجہ سے جمع نہ ہونے میں الا کی طرح ہے پس ماز ید غیر شاعر الا کاتب اور ماشاعر غیر زید الا عمر و کہنا صحیح نہ ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لفظ غیر لفظ الا کے مثل ہے یعنی جس طرح الا قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لفظ غیر بھی ان تینوں کا فائدہ دیتا ہے۔ شارح کی ظاہری عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ غیر قصر حقیقی کے لئے استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ شارح نے افراد، قلب اور تعیین کو ذکر کیا ہے اور یہ تینوں قصر اضافی اور غیر حقیقی کی قسمیں ہیں نہ کہ حقیقی کی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ لفظ غیر جس طرح قصر غیر حقیقی کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح قصر حقیقی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے مثلا **لا اله غیر الله** اور **ماخاتم الانبیاء غیر محمد** قصر حقیقی ہے اور اس کے لئے لفظ غیر مستعمل ہے پس بہتر یہ تھا کہ شارح یوں فرماتے "**یکون حقیقیا وغیر حقیقی**"

یعنی لفظ غیر قصر حقیقی اور غیر حقیقی دونوں کے لئے آتا ہے جیسا کہ لفظ الا دونوں کے لئے آتا ہے الحاصل مفید قصر ہونے میں لفظ غیر، الا کے مثل ہے اور لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہ ہونے میں بھی الا کے مثل ہے یعنی جس طرح الا، لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہیں ہوتا جیسا کہ سابق میں دلیل کے ذریعہ ثابت کیا جا چکا ہے اسی طرح لفظ غیر بھی لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ہے چنانچہ قصر موصوف علی الصفت میں ماز ید غیر شاعر الا کاتب کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح قصر صفت علی الموصوف میں ماشاعر غیر زید لا عمر و کہنا صحیح نہ ہوگا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

الانشاء اعلم ان الانشاء قد یطلق علی نفس الکلام الذی لیس لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه وقد یقال علی ما هو فعل المتکلم اعنی القاء مثل هذا الکلام کما ان الاخبار کذلک والاظهر ان المراد ههنا هو الثانی بقرینة تقسیمه الی الطلب وغیر الطلب وتقسیم الطلب الی التمنی والاستفهام وغیرهما والمراد بها معانیها المصدریة لاالکلام المشتمل علیها بقرینة قوله واللفظ الموضوع له کذا وکذا لظهور ان لفظ لیت مثلا مستعمل لمعنی التمنی لالقولنا لیت زیدا قائم فافهم فالانشاء ان لم یکن طلبا کافعال المقاربة وافعال المدح والذم وصیغ العقود والقسم ورب ونحو ذلک فلا یبحث عنها ههنا لقلة المباحث البیانیة المتعلقة بها ولان اکثرها فی الاصل اخبار نقلت الی الانشاء.

ترجمہ: (چھٹا باب) انشاء کا ہے کہ انشاء کبھی اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کے لئے ایسا خارج ہو جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو اور کبھی فعل متکلم یعنی اس کلام کے القاء پر بولا جاتا ہے جیسا کہ اخبار ایسا ہی ہے اور اظہر یہ ہی ہے کہ یہاں ثانی مراد ہے اس قرینہ کی وجہ سے کہ انشاء کی تقسیم طلب اور غیر طلب کی طرف ہے اور طلب کی تقسیم تمنی، استفہام اور ان دونوں کے علاوہ کی طرف ہے اور ان سے ان کے معنی مصدری مراد ہے نہ کہ وہ کلام جو ان پر مشتمل ہو (اور) قرینہ ماتن کا قول واللفظ الموضوع لہ کذا وکذا ہے۔ کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ لفظ لیت مثلا معنی تمنی کے لئے مستعمل ہے نہ کہ ہمارے قول لیت زیدا قائم کے لئے اس کو سمجھ لو۔ پس انشاء اگر طلب نہ ہو جیسے افعال مقاربہ، افعال مدح وذم اور عقود کے صیغے قسم اور رب اور اس کے مثل تو یہاں ان سے بحث نہ ہوگی کیونکہ مباحث بیانیہ جو ان سے متعلق ہیں بہت کم ہیں اور اس لئے کہ ان میں سے اکثر دراصل اخبار ہیں جن کو انشاء کی طرف نقل کر لیا گیا۔

تشریح: فن اول کے ابواب ثمانیہ میں سے یہ چھٹا باب ہے۔ انشاء کے لغوی معنی ابتداع اور اختراع کے ہیں یعنی ایجاد کرنا اور اصطلاحی دو معنی ہیں پہلا معنی تو یہ ہے کہ انشاء اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کے لئے ایسی نسبت خارجیہ نہ ہو جس کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت کا ارادہ کیا گیا ہو۔ اس مقام پر قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ خبر اور انشاء کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ مصنف اور بعض حضرات کا

مذہب یہ ہے کہ خبر اور انشاء دونوں میں ایک ایسی نسبت ہوتی ہے جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اسی کا نام نسبت کلامیہ ہے پھر خبر اور انشاء دونوں میں اس نسبت کلامیہ کے لئے ایک خارج ہوتا ہے اور اسی خارج کا نام نسبت خارجیہ ہے پھر یہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں گی یا سلبی ہوگی یا ایک ثبوتی اور ایک سلبی ہوگی پہلی دو صورتوں میں کہا جائے گا کہ نسبتِ کلامیہ، نسبت خارجیہ کے مطابق ہے اور تیسری صورت میں کہا جائے گا کہ نسبتِ کلامیہ، نسبت خارجیہ کے مطابق نہیں ہے الحاصل خبر اور انشاء دونوں میں نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجیہ بھی ہوتی ہے پھر نسبت کلامیہ، نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہوگی یا مطابق نہ ہوگی یہاں تک تو خبر اور انشاء دونوں برابر ہیں فرق یہ ہے کہ متکلم نے اگر اس مطابقت اور عدم مطابقت کا ارادہ کیا ہے تو یہ کلام خبر کہلائے گا اور اگر متکلم نے اس کا ارادہ نہیں کیا ہے تو یہ کلام انشاء کہلائے گا مثلاً اضرب انشاء ہے اس کی نسبت کلامیہ طلب ضرب ہے اور اس کے لئے نسبت خارجیہ بھی ضروری ہے پس اگر متکلم فی نفسہ ضرب کا طالب ہے تو نسبت خارجیہ بھی طلب ضرب ہوگی اور نسبتِ کلامیہ کے مطابق ہوگی مگر متکلم نے کا اس مطابقت کا ارادہ نہیں کیا ہے اور اگر متکلم فی نفسہ ضرب کا طالب نہیں ہے تو نسبت خارجیہ عدم طلب ہوگی اور نسبت کلامیہ، نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہوگی اور متکلم نے اس عدم مطابقت کا ارادہ نہیں کیا ہے لیکن اگر متکلم پہلی صورت میں مطابقت کا اور دوسری صورت میں عدم مطابقت کا ارادہ کرے گا تو یہ انشاء کو خبر کے معنی میں استعمال کرنے کے قبیل سے ہوگا شارح کا مذہب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ تو خبر اور انشاء دونوں میں ہوتی ہے مگر نسبتِ خارجیہ خبر کے لئے تو ہوتی ہے لیکن انشاء کے لئے نہیں ہوتی یہاں شارح کا اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے یہ کہنا کہ انشاء کا لفظ اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبتِ کلامیہ کے لئے ایسی نسبتِ خارجیہ نہ ہو جو نسبتِ کلامیہ کے مطابق ہو یا غیر مطابق ہو اس سے مصنف کا مذہب مراد ہے شارح کا نہیں۔

دوسرا معنی یہ ہے کہ انشاء کا لفظ اس پر بولا جاتا ہے جو متکلم کا فعل ہے یعنی اس قسم کے کلام کو جو اوپر مذکور ہوا مخاطب کے سامنے پیش کرنے کا نام انشاء ہے جیسا کہ خبر اس کلام خبری پر بولا جاتا ہے جس کی نسبتِ کلامیہ کے لئے ایسی نسبت خارجیہ ہو جو مطابق یا غیر مطابق ہو اور متکلم اس کا ارادہ بھی کرے اور فعل متکلم پر بولا جاتا ہے یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے کلام خبری کو پیش کرنا بھی خبر کہلاتا ہے شارح کہتے ہیں کہ اظہر یہ ہے کہ یہاں یعنی مصنف کے اگلے قول ان کان طلباً استدعی میں کان کی ضمیر جس انشاء کی طرف راجع ہے اس سے انشاء کے دوسرے معنی یعنی فعل متکلم مراد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں صفتِ استخدام ہے اس طور پر کہ لفظ انشاء کو جب ترجمہ اور عنوان بنا کر ذکر کیا گیا تو اس سے وہ الفاظ مخصوصہ مراد تھے جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرنے والے ہوں۔ اور جب اس کی طرف کان کی ضمیر راجع کی گئی تو دوسرے معنی مراد ہوئے یعنی متکلم کا فعل۔ یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے کلام انشائی پیش کرنا اور اس کا تلفظ کرنا اسی کا نام صفتِ استخدام ہے کہ جب ایک لفظ مذکور ہو تو اس سے ایک معنی مراد ہوں اور جب اس کی طرف ضمیر راجع ہو تو دوسرے معنی مراد ہوں۔ بہر حال یہاں انشاء کے دوسرے معنی (فعل متکلم)) مراد ہیں اور پہلے معنی یعنی نفس کلام مراد نہیں ہے اور دوسرے معنی مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ مصنف نے انشاء کو طلب اور غیر طلب کی طرف منقسم فرمایا اور پھر طلب کو تمنی، استفہام، امر، نہی، نداء کی طرف تقسیم فرمایا اور تمنی، استفہام وغیرہ سے انکے مصدری معنی مراد ہیں وہ کلام مراد نہیں ہے جو ان معانی پر مشتمل ہو اور معانی مصدر یہ مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ آگے چل کر مصنف نے فرمایا ہے "واللفظ الموضوع له ليت" یعنی وہ لفظ جو تمنی کے لئے موضوع ہے لیت ہے اور یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ لیت معنی تمنی کے لئے مستعمل ہوتا ہے "لیت زیداً قائم" کلام کے لئے استعمال نہیں ہوتا پس مثلاً لیت کا معنی تمنی کے لئے استعمال ہونا اور کلام "لیت زیداً قائم" کے لئے استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں تمنی وغیرہ سے ان کے مصدری معنی مراد ہیں اور جب تمنی وغیرہ جو انشاء کے اقسام ہیں ان سے معنی مصدر یہ مراد ہیں تو انشاء جو مقسم ہے اس سے بھی معنی یعنی فعل متکلم مراد ہوگا نفس کلام مراد نہ ہوگا تا کہ مقسم اور اقسام کے

درمیان تباین نہ رہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہاں انشاء کی تقسیم کے موقعہ پر انشاء کے دوسرے معنی مراد ہیں پہلے معنی مراد نہیں ہیں ۔شارح نے فالانشاء ان لم یکن طلبا کہہ کر مصنف کے قول ان کان طلباً کی قسیم ذکر کی ہے حاصل اس تقسیم کا یہ ہے کہ انشاء یعنی کلام انشائی کا مخاطب کے سامنے پیش کرنا دو قسم پر ہے یا تو وہ طلب ہوگا یعنی اس میں طلب کے معنی ہوں گے اور یا طلب نہیں ہوگا یعنی اس میں طلب کے معنی نہیں ہوں گے مثلاً افعال مقاربہ کا پیش کرنا یہ خیال رہے کہ یہاں افعال مقاربہ سے بعض افعال مقاربہ مراد ہیں اس لئے کہ افعال مقاربہ جو رجاء اور امید کے لئے آتے ہیں جیسے عسیٰ ،حریٰ ،اخلولق ان میں انشاء کا ظہور ہوتا ہے لیکن وہ افعال جو شروع اور مقاربت پر دلالت کرتے ہیں جیسے کادان میں انشاء کا ظہور نہیں ہوتا ہے اسی طرح افعال مدح اور ذم جیسے نعم اور بئس کا افادہ مدح اور ذم کے لئے پیش کرنا انشاء کی اس قسم میں داخل ہے اور عقود کے صیغے جیسے بعت کو انشاءِ بیع کے لئے اور نکحت کو انشاء تزوج کے لئے پیش کرنا بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے اور جملہ قسم جیسے اقسم باللہ کو افادۂ انشاءِ قسم کے لئے پیش کرنا اور رب یعنی رب کو انشاءِ تکثیر کے افادہ کے لئے پیش کرنا بھی انشاء کے اسی قسم میں داخل ہے اسی طرح فعل تعجب اور کم خبریہ جو انشاءِ تکثیر کا فائدہ دیتا ہے وہ بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے الحاصل انشاء کی دو قسمیں ہیں (۱) جس میں طلب کے معنی نہ ہو جیسے افعال مقاربہ وغیرہ (۲) جس میں طلب کے معنی ہوں جس کا بیان آگے متن میں آرہا ہے مگر علم بیان کی کتابوں میں دوسری قسم سے تو بحث کی جاتی ہے لیکن پہلی قسم سے بحث نہیں کی جاتی شارح نے اس کی دو وجہیں بیان کی ہے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قسم اول یعنی انشائیہ غیر طلبیہ کے ساتھ علم بیان کے جو مباحث متعلق ہیں وہ بہت کم ہیں پس ان مباحث کے کم ہونے کی وجہ سے انشاء کی اس قسم کو چھوڑ دیا گیا اور اس سے بحث نہیں کی گئی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ انشاء طلبی کے تحت آنے والی اکثر چیزیں مثلاً افعال مقاربہ افعال مدح وذم وغیرہ درحقیقت اخبار ہیں نہ کہ انشاء ،انشاء کی طرف انکو نقل کرلیا گیا ہے پس چونکہ انشاء غیر طلبی کے تحت آنے والی اکثر چیزیں ازقبیلہ اخبار ہیں اسلئے انشاءِ غیر طلبی کو بحث انشاء میں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

ان کان طلبا استدعیٰ مطلوبا غیر حاصل وقت الطلب لامتناع طلب الحاصل فلو استعمل صیغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع اجراؤ ھا علی معانیھا الحقیققویتولد منھا بحسب القرائن ما یناسب المقام .

ترجمہ: اگر انشاء طلب ہو تو وہ ایسے مطلوب کا تقاضہ کرے گا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو کیونکہ حاصل شدہ کو طلب کرنا ممتنع ہے پس اگر طلب کے صیغوں کو مطلوب حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا گیا تو ان کو ان کے معانی حقیقیہ پر جاری نہیں کیا جا سکتا ہے (بلکہ) ان سے بحسب القرائن مقام کے مناسب معانی پیدا ہوتے ہیں۔

تشریح: ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ انشاء کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں طلب کے معنی ہوں دوم وہ جس میں طلب کے معنی نہ ہو ں دوسری قسم سے تو اس فن میں بحث نہ ہوگی جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے البتہ پہلی قسم سے بحث کی جائے گی چنانچہ تمہید کے طور پر مصنف نے کہا ہے کہ اگر انشاء طلب ہے یعنی اس میں طلب کے معنی ہیں تو وہ ایسے مطلوب کا تقاضہ کرے گا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو کیونکہ حاصل شدہ چیز کی طلب ممتنع اور محال ہے لیکن اس علت پر اعتراض ہوگا کہ حاصل شدہ چیز کی تحصیل ممنوع ہوتی ہے نہ کہ اس کی طلب۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں امتناع سے عدم لیاقت مراد ہے نہ کہ امتناع عقلی اور مطلب یہ ہے کہ حاصل شدہ چیز کی طلب مناسب نہیں ہے اب اگر طلب کے صیغے ایسے مطلوب کے لئے مستعمل ہوں جو مطلوب پہلے سے حاصل ہے تو ایسی صورت میں طلب کے صیغوں کا ان کے حقیقی معانی پر جاری کرنا ممتنع ہوگا اور ان طلب کے صیغوں سے بحسب القرائن مقام کے مناسب معنی پیدا ہوں گے جیسے "یایھا الذین آمنوا آمنوا باللہ" میں

دوام ایمان کی طلب مراد ہے یعنی اے ایمان والوں تم ہمیشہ ایمان پر قائم اور دائم رہنا اور "یا یہا النبی اتق اللہ" میں دوام تقویٰ کی طلب مراد ہے یعنی اے نبی آپ دائما تقویٰ پر گامزن رہنا۔

وانواعہ ای انواع الطلب کثیرۃ منھا التمنی ھو طلب حصول الشئ علی سبیل المحبۃ واللفظ الموضوع لہ لیت ولا یشترط امکان المتمنیٰ بخلاف الترجی تقول لیت الشباب یعود ولا تقول لعلہ یعود ولکن اذا کان المتمنیٰ ممکنا یجب ان لا یکون لک توقع وطماعیۃ فی وقوعہ والا لصار ترجیا۔

ترجمہ: اور اس کی قسمیں یعنی طلب کی قسمیں بہت ہیں ان میں سے ایک تمنی ہے وہ کسی شے کے حصول کو بطریق محبت طلب کرنا ہے اور اس کے لئے لفظ لیت موضوع ہے اور جس کی تمنی کی گئی ہے اس کا ممکن ہونا شرط نہیں ہے برخلاف ترجی کے کہے گا تو کاش جوانی لوٹ آتی اور نہیں کہے گا تو امید ہے کہ جوانی لوٹ آئے لیکن جب تمنا کردہ چیز ممکن ہو تو ضروری ہے کہ تجھ کو اس کے وقوع کی توقع اور امید نہ ہو ورنہ ترجی ہو جائے گی

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ انشاء طلبی کی بہت سی قسمیں ہیں چنانچہ مصنف کے بیان کے مطابق پانچ قسمیں ہیں (۱) تمنی (۲) استفہام (۳) امر (۴) نہی (۵) نداء بعض لوگوں نے ترجی کو انشاء طلبی کی چھٹی قسم قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے تمنی اور نداء کو بھی انشاء طلبی سے خارج کیا ہے۔ بہر حال مصنف تلخیص نے انشاء طلبی کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم تمنی ہے۔ مصنف نے تمنی کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ تمنی میں دوسری اقسام کے مقابلہ میں عموم ہے اس طور پر کہ تمنی ممکن اور ممتنع دونوں میں جاری ہوتی ہے اس کے برخلاف دوسری اقسام تو وہ صرف ممکن میں جاری ہوتی ہے ممتنع میں نہیں اور استفہام کے مباحث چونکہ کثیر ہیں اس لئے مصنف نے تمنی کے بعد استفہام کو ذکر فرمایا پھر امر کو ذکر کیا کیونکہ امر وجود کا تقاضہ کرتا ہے اس کے بعد نہی کو اس لئے ذکر کیا کہ نہی احکام میں امر کے مناسب ہے سب سے اخیر میں نداء کو ذکر فرمایا ہے الحاصل انشاء طلبی کی ایک قسم تمنی ہے اور تمنی کہتے ہیں کسی چیز کے حصول کو بطریق محبت طلب کرنا یعنی کسی چیز کے حصول کو ایسے طریقے پر طلب کرنا کہ اس سے محبت سمجھی جاتی ہو شارح نے علی سبیل المحبت کی قید لگا کر دوسری انواع طلب کو خارج کیا ہے اس طور پر کہ تمنی میں شے کے حصول کو اس حیثیت سے طلب کیا جاتا ہے کہ وہ شی متکلم کے نزدیک محبوب ہوتی ہے اور امر، نہی، نداء میں شی کے حصول کی طلب اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ شے محبوب ہے بلکہ اس حیثیت سے طلب ہوتی ہے کہ اس کا وجود مطلوب ہے اور نہی میں اس حیثیت سے کہ اس کا عدم وجود مطلوب ہے اور نداء میں اس حیثیت سے کہ اس کا اقبال (اپنی طرف متوجہ کرنا) مطلوب ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تمنی کے لئے لفظ لیت موضوع ہے اور صحت تمنی کے لئے اس چیز کا ممکن ہونا ضروری نہیں ہے جس کی تمنا کی گئی ہو بلکہ ممکن اور محال دونوں کی تمنا کی جا سکتی ہے اس کے برخلاف ترجی کہ اس کا ممکن ہونا ضروری ہے یعنی جس کی طمع اور امید کی جائے گی اس کا ممکن ہونا ضروری ہے محال کی ترجی اور امید نہیں کی جاتی ہے جس طرح امر، نہی، استفہام اور نداء میں مطلوب کا ممکن ہونا ضروری ہے چنانچہ امر، نہی، استفہام اور نداء کا صیغہ مطلوب ممکن میں استعمال ہوگا مطلوب محال میں استعمال نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ تمنی اور ترجی کے درمیان اسی فرق کی بنیاد پر "لیت الشباب یعود" کہنا تو جائز ہوگا باوجود یہ کہ عود شباب محال ہے لیکن "لعل الشباب یعود" کہنا جائز نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تمنا کردہ چیز اگر ممکن ہو تو تمنی اور ترجی کے درمیان فرق کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ متکلم کو اس کی امید اور طمع نہ ہو۔ اس لئے کہ اگر ایسی صورت میں متکلم کو شے متمنی کے حصول کی امید ہوگی تو وہ کلام تمنی نہ رہے گا بلکہ ترجی ہو جائے گا اور اس میں بجائے الفاظ تمنی کے الفاظ ترجی استعمال کرنا ضروری ہوگا۔

وقد یتمنی بھل نحو ھل لی من شفیع حیث لا یعلم ان لا شفیع لہ لانہ ح یمتنع حملہ علی حقیقۃ

الاستفهام لحصول الجزم بانتفائه و النكتة في التمني بهل و العدول عن ليت هو ابراز المتمنىٰ لكمال العناية بحصوله في صورة الممكن الذى لا جزم بانتفائه.

ترجمہ: اور کبھی لفظ ہل کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے جیسے "ہل لی من شفیع" (کاش میرے لئے کوئی سفارشی ہوتا) جب کہ یہ بات معلوم ہو کہ اس کا کوئی سفارشی نہیں ہے اسلئے کہ اس وقت اس کا حقیقت استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہوگا کیونکہ اس کے انتفاء کا یقین ہے اور ہل کے ذریعہ تمنی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ متمنیٰ کو اسکے حصول میں کمالِ رغبت کی وجہ سے اس ممکن کی صورت میں ظاہر کرنا ہے جس کے انتفاء کا یقین نہیں ہے۔

تشریح: کلمہ لیت چونکہ تمنی کے لئے موضوع ہے اس لئے لیت کے ذریعہ تمنی تو حقیقت ہوگی لیکن کبھی ہل کے ذریعہ مجازاً تمنی کی جاتی ہے یعنی کلمہ ہل جو استفہام کے لئے موضوع ہے اس کو کبھی مجازاً تمنی کے لئے استعمال کرلیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص جس کو اس بات کا یقین ہو کہ اس کا کوئی شفیع نہیں ہے یوں کہے "ہل لی من شفیع" کاش میرا کوئی شفیع ہوتا متکلم کو اس بات کا علم ویقین کہ اس کا کوئی شفیع نہیں ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں کلمہ ہل حقیقی معنی یعنی استفہام کے لئے مستعمل نہیں ہے بلکہ مجازاً تمنی کے لئے مستعمل ہے اس لئے کہ یہاں شفیع کے منتفی ہونے کا جزم اور یقین حاصل ہے اور استفہام انتفاء کے عدم جزم کا تقاضہ کرتا ہے یعنی استفہام میں دونوں جانب برابر ہوتی ہیں کسی جانب کا جزم اور یقین نہیں ہوتا پس شفیع کے منتفی ہونے کا یقین اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ ہل کو حقیقتِ استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے اور جب حقیقت پر محمول کرنا ممتنع ہے تو لامحالہ مجاز یعنی تمنی پر محمول ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ ہل کے ذریعہ تمنی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ متمنیٰ (شفیع ہونا) اگرچہ قطعی الانتفاء ہے یعنی اس کا منتفی ہونا یقینی ہے لیکن اس کے حصول میں کمالِ رغبت کی وجہ سے اس کو اس ممکن کی صورت میں ظاہر کیا گیا ہے جس کے انتفاء کا یقین نہیں ہے یعنی متمنیٰ (شفیع ہونا) تو قطعی الانتفاء ہے لیکن اس کے حصول کی خواہش اور رغبت بہت زیادہ ہے پس اس کمالِ رغبت کی وجہ سے متمنیٰ کو ایسے حرف کے ساتھ تعبیر کیا گیا جس کا مدلول ممکن الوقوع ہوتا ہے یعنی ہل استفہامیہ جس کا مدلول ممکن الوقوع اور ممکن الحصول ہوتا ہے بجائے لیت کے اس کے ساتھ تعبیر کیا گیا۔

وقد يتمنى بلو نحو لو تاتيني فتحدثني بالنصب على تقدير فان تحدثني فان النصب قرينة على ان لو ليست على اصلها اذ لا ينصب المضارع بعدها باضمار ان و انما يضمر بعد الاشياء الستة و المناسب ههنا هو التمنى.

ترجمہ: اور کبھی لو کے ذریعہ تمنی کی جاتی ہے جیسے لو تاتینی فتحدثنی (کاش تو میرے پاس آتا کہ تو مجھ سے بات کرتا) نصب کے ساتھ فان تحدثنی کی تقدیر پر کہ نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل پر نہیں ہے اس لئے کہ لو کے بعد ان مقدرہ کی وجہ سے مضارع منصوب نہیں ہوتا ہے البتہ ان چھ چیزوں کے بعد مقدر ہوتا ہے اور یہاں تمنی ہی مناسب ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بطریق مجاز کبھی لو کے ذریعہ بھی تمنی کی جاتی ہے اور بطریق مجاز اس لئے کہا ہے کہ کلمہ لو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے شرط کے لئے آتا ہے پس کلمہ لو شرط کے لئے چونکہ حقیقت ہے اس لئے تمنی کے لئے مجاز ہوگا۔ چنانچہ لو تاتینی فتحدثنی میں فا کے بعد ان مقدرہ ہے تقدیری عبارت ہے فان تحدثنی اور ان مقدرہ کی وجہ سے تحدثنی منصوب ہے پس یہاں تحدثنی کا نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل یعنی شرط کے لئے نہیں ہے کیونکہ لو شرطیہ کے بعد فعل مضارع ان مقدرہ کی وجہ سے منصوب نہیں ہوتا بلکہ چھ چیزوں کے بعد

منصوب ہوتا ہے (۱) استفہام (۲) تمنی (۳) عرض (۴) امر (۵) نہی (۶) نفی بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان نو چھ چیزوں کے بعد منصوب ہوتا ہے چھ تو مذکورہ چیزیں ہیں اور ایک تخصیص، دوم ترجی، سوم دعا۔ مگر ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص تو عرض میں داخل ہے کیونکہ تخصیص اور عرض دونوں معناً قریب قریب ہیں اور ترجی ساقط الاعتبار ہے اس لئے کہ ترجی کے جواب میں فعل مضارع اگر چہ اہل کوفہ کے نزدیک منصوب ہوتا ہے لیکن اہل بصرہ کے نزدیک منصوب نہیں ہوتا ہے اور رہی دعا تو وہ امر اور نہی میں داخل ہے اور جب ایسا ہے تو ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے الحاصل اس مثال میں فعل مضارع کا ان مقدرہ کی وجہ سے منصوب ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں کلمہ لو شرط کے لئے نہیں ہے اور جب یہاں کلمہ لو شرط کے لئے نہیں ہے تو لامحالہ مذکورہ چھ چیزوں میں سے ایک پر محمول کرنا ضروری ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں تمنی پر محمول کرنا اولی اور انسب ہے کیونکہ تمنی کے لئے لو کا استعمال شائع اور ذائع ہے اور تمنی کے لئے لو کا استعمال شائع اس لئے ہے کہ لو دراصل محال اور ممتنع پر داخل ہوتا ہے اور محال چیزوں کی بکثرت تمنا کی جاتی ہے۔

(فوائد) فاضل شارح نے تمنی بلیت سے تمنی بہل کی طرف عدول کرنے کا نکتہ تو بیان کیا ہے لیکن تمنی بلیت سے تمنی بلو کی طرف عدول کرنے کا نکتہ بیان نہیں کیا ہے البتہ شیخ عدوی کے حوالہ سے علامہ دسوقی نے کہا ہے کہ اس کا نکتہ متمنی کے معزز ہونے کی خبر دینا ہے اس طور پر کہ اس کو غیر موجود کی صورت میں ظاہر کیا ہے کیونکہ لو اپنی اصل کے اعتبار سے حرف امتناع ہے جو غیر موجود پر داخل ہوتا ہے پس لو کے ذریعہ تمنی کر کے اس بات کو بتلایا گیا ہے کہ متمنی باوجودیکہ غیر موجود ہے لیکن وہ اس قدر معزز اور مکرم ہے کہ اس کی تمنا اور آرزو کی جارہی ہے پس اسی نکتہ کے پیش نظر تمنی بلیت سے تمنی بلو کی طرف عدول کیا جاتا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

قال السکاکی کان حروف التندیم والتخصیص نحو هلا والا بقلب الهاء همزة ولو لا ولو ما ماخوذة منهما خبر کان ای کانها ماخوذة من هل ولو اللتین للتمنی حال کونهما مرکبتین مع لا وما المزیدتین لتضمینهما علة لقوله مرکبتین والتضمین جعل الشیٔ فی ضمن الشیٔ تقول ضمنت الکتاب کذا باباً باباً اذا جعلته متضمناً لتلک الابواب یعنی ان الغرض والمطلوب من هذا الترکیب والتزامه هو جعل هل ولو متضمنتین **معنی التمنی لیتولد** علة لتضمینهما یعنی ان الغرض من تضمینهمامعنی التمنی لیس افادة التمنی بل ان یتولد **منه** ای من معنی التمنی المتضمنتین هما ایاه **فی الماضی التندیم نحو هلا اکرمت زیدا ولو ما اکرمته** علی معنی لیتک اکرمته قصد الی جعله نادما علی ترک الاکرام **وفی فعل المضارع التخصیص نحو هلا تقوم ولو ما تقوم** علی معنی لیتک تقوم قصداً الی حثه علی القیام والمذکور فی الکتاب لیس عبارة السکاکی لکنه حاصل کلامه وقوله لتضمینهما مصدر مضاف الی المفعول الاول ومعنی التمنی مفعوله الثانی وقد وقع فی بعض النسخ لتضمنهما علی لفظ التفعل وهو لا یوافق معنی کلام المفتاح وانما ذکر هذا بلفظ کان لعدم القطع بذلک۔

ترجمہ: سکاکی نے کہا ہے کہ گویا حرف تندیم اور تخصیص جیسے ہلا اور الا ہا کو ہمزہ سے بدلنے کے ساتھ اور لوما اور لولا انھیں سے ماخوذ ہیں کان کی خبر ہے یعنی گویا اس ہل اور لو سے ماخوذ ہیں جو تمنی کے لئے ہیں اس حال میں کہ وہ مرکب ہوں لا اور ما زائدہ کے ساتھ ان دونوں کے متضمن ہونے کی وجہ سے، مرکبتین کی علت ہے اور تضمین ایک چیز کو دوسری چیز کے ضمن میں کرنا ہے کہے گا تو **ضمنت الکتاب کذا بابا بابا** جب تو کتاب کو ان ابواب پر مشتمل کرے یعنی اس ترکیب کا مقصد اور التزام کی غرض ہل اور لو کو معنی تمنی کو متضمن کرنا ہے تاکہ پیدا ہو جائے (یہ) تضمینہما کی علت ہے یعنی ہل اور لو میں معنی تمنی کی تضمین سے غرض تمنی کا فائدہ دینا نہیں ہے بلکہ (غرض یہ ہے کہ) پیدا ہو جائے

یعنی معنی تمنی سے جس کو وہ دونوں متضمن ہیں ماضی میں تندیم جیسے ھلا اکرمت زیدا اور لو ما اکرمتہ معنیٰ ہیں لیتک اکرمتہ مخاطب کو ترک اکرام پر شرمندہ کرنیکے لئے اور فعل مضارع میں تخصیص جیسے ہلاتقوم اور لو ماتقوم معنی ہیں لیتک تقوم مخاطب کو قیام پر ابھارنے کے لئے اور متن میں جو مذکور ہے وہ سکا کی کی عبارت نہیں ہے لیکن اس کے کلام کا حاصل یہ ہی ہے اور اس کا قول لتضمینھما مصدر ہے جو مفعول اول کی طرف مضاف ہے اور معنی تمنی اس کا مفعول ثانی ہے اور بعض نسخوں میں لتضمنھما باب تفعل سے ہے اور یہ کلام مفتاح کے موافق نہیں ہے اور سکا کی نے اس مضمون کو لفظ کان سے ذکر کیا ہے کہ امر مذکور متیقن نہیں ہے۔

تشریح: علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ ہلا، الا، لولا، لو ما حروف تندیم اور تخصیص ہیں تندیم کے معنی ہیں مخاطب کو اس کے کئے ہوئے پر نادم کرنا اور تخصیص کے معنی ہیں مخاطب کو کسی کام کے کرنے پر ترغیب دینا فعل ماضی کے ساتھ تندیم ہوتی ہے جیسے ہلا اکرمت زیداً، لوما اکرمت زیداً، تو نے زید کا اکرام کیوں نہیں کیا یعنی تجھ کو زید کا اکرام کرنا چاہیئے تھا اس مثال میں متکلم کا مقصد مخاطب کو زید کے اکرام کو ترک کرنے پر نادم اور شرمندہ کرنا ہے اور فعل مستقبل کے ساتھ تخصیص ہوتی ہے جیسے ہلا تقوم، لو ما تقوم۔ آپ کیوں کھڑے نہیں ہونگے یعنی آپ کو کھڑا ہونا چاہئیے۔ اس مثال میں متکلم کا مقصد مخاطب کو قیام کی ترغیب دینا اور اس پر ابھارنا ہے۔ علامہ سکا کی کہتے ہیں کہ یہ چاروں حرف مستقل نہیں ہیں جیسا کہ اکثر نحویوں کا خیال ہے بلکہ یہ اس ہَل اور لَو سے ماخوذ ہیں جو مجازاً تمنی کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور یہ لا زائدہ اور ما زائدہ کے ساتھ مرکب ہیں چنانچہ لا زائدہ کے ساتھ ہل اور لو مرکب ہوتے ہیں اور ما زائدہ کے ساتھ صرف لو مرکب ہوتا ہے پس لا کے ساتھ ہل مرکب ہوگا تو ہلا ہوگا پھر کبھی ہاء کو ہمزہ سے بدل کر الا پڑھا جاتا ہے اور جب لو کے ساتھ لو مرکب ہوگا تو لولا ہوگا اور جب ما کے ساتھ لو مرکب ہوگا تو لو ما ہوگا۔ حاصل یہ کہ لا کے ساتھ مرکب ہو کر ہلاّ، الاّ، لولا تین حرف پیدا ہونگے اور ما کے ساتھ مل کر لَو ما صرف ایک حرف پیدا ہوگا۔ علامہ سکا کی نے لتضمینھما لاکر مرکبین کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہل اور لو، لا زائدہ اور ما زائدہ کے ساتھ اس لئے مرکب ہوں گے تا کہ وہ معنی تمنی کو متضمن ہوں۔ تضمین کہتے ہیں ایک چیز کا دوسری چیز پر مشتمل ہونا جیسے ضمنت الکتاب کذا بابا بابا اس وقت بولا جاتا ہے جب کتاب ان ابواب پر مشتمل ہو۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہَل اور لَو کو لا اور ما زائدہ کے ساتھ مرکب کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ ہَل اور لَو تمنی کے معنی کو متضمن ہوں یعنی یہ ترکیب اس لئے عمل میں لائی گئی تا کہ یہ دونوں حروف معنی تمنی کو متضمن ہوں لیکن یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ ہَل اور لَو تو لا اور مَا کے ساتھ مرکب ہونے سے پہلے ہی تمنی کے لئے استعمال ہوتے تھے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے لہذا معنی تمنی کو متضمن ہونے کی غرض سے ان کو لا اور مَا کے ساتھ مرکب کرنے کے کیا معنی ہیں یعنی یہ ترکیب اس مقصد سے بالکل بے سود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ترکیب سے پہلے ہل اور لو کا تمنی کے لئے استعمال جوازاً اور احتمالاً ہے اور ترکیب کے بعد وجوباً اور نصاً ہے گویا سکا کی نے یہ کہا کہ ہل اور لو کا لا اور ما کے ساتھ مرکب ہونا اس لئے ہے تا کہ یہ دونوں تمنی کے معنی کو وجوباً، لزوماً اور نصاً متضمن ہوں اور جب ایسا ہے تو اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ لیتولدلا کر سکا کی نے تضمین کی علت بیان کی ہے اور یہ کہا ہے کہ ہَل اور لو کا، لا اور مَا کے ساتھ مرکب ہو کر معنی تمنی کو متضمن ہونے سے یہ مقصود نہیں ہے کہ مرکب ہو کر یہ دونوں تمنی کے معنی کا فائدہ دیں گے بلکہ یہ مقصد ہے کہ اس سے یعنی اس معنی تمنی سے جس کو ہل اور لو مرکبہ متضمن ہیں ماضی میں تندیم کے معنی پیدا ہوں گے اور مستقبل میں تخصیص کے معنی پیدا ہوں گے یعنی جب اس کا استعمال ماضی کے ساتھ ہوگا تو یہ تندیم پر دلالت کریں گے جیسے ھلا اکرمت زیدا اور لو ما اکرمت زیدا میں مخاطب کو زید کے ترک اکرام پر نادم کیا گیا ہے اور جب ان کا استعمال فعل مستقبل کے ساتھ ہوگا تو تخصیص پر دلالت کریں گے جیسے ہلاتقوم اور لو ماتقوم میں مخاطب کو قیام پر ترغیب دی گئی ہے اور ان حروف مرکبہ تضمنہ لمعنی التمنی سے ماضی میں تندیم اور مستقبل میں تخصیص کے معنی اس لئے پیدا ہوں گے کہ تمنا امر

محبوب کی کی جاتی ہے پس جب متکلم کا امر محبوب فوت ہوگا تو مخاطب اس پر نادم ہوگا اور اگر فعل مستقبل ہے تو متکلم مخاطب کو اس امر محبوب پر ترغیب دے گا اور ابھاریگا۔

مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ متکلم کا کسی شئی سے محبت کرنا مخاطب کو اس کے ترک پر نادم کرنے کا تقاضہ نہیں کرتا یعنی مخاطب نے جس چیز کو ترک کیا ہے وہ متکلم کی محبوب اور پسندیدہ ہے نہ کہ مخاطب کی اور جب ایسا ہے تو مخاطب اس کے ترک پر کیونکر نادم ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم، مخاطب پر شفقت کرتے ہوئے مخاطب کو کسی چیز پر ابھارتا ہے اور ترغیب دیتا ہے پس جب مخاطب اس چیز کو ترک کرے گا جو متکلم کی محبوب اور پسندیدہ ہے تو اب مخاطب متکلم پر شفقت کرتے ہوئے اس کے ترک پر نادم ہوگا یعنی مخاطب اس پر نادم ہوگا کہ متکلم نے میرے ساتھ شفقت کا معاملہ کیا کہ اچھے کام کے کرنے کی ترغیب دی اور میری بدقسمتی کہ میں یہ کام نہیں کر سکا۔

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ متن میں جو مذکور ہے جس کی میں نے سکا کی کے حوالہ سے تشریح کی ہے وہ اگرچہ بعینہ سکا کی کی عبارت نہیں ہے لیکن ان کے کلام کا حاصل ضرور ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول تضمینھما میں لفظ تضمین مصدر ہے جو مفعول اول کی طرف مضاف ہے اور متن کی عبارت معنی التمنی اس کا مفعول ثانی ہے اور اس کا فاعل متکلم ہے یعنی ہل اور لو کو لا اور ما کے ساتھ مرکب اس لئے کیا گیا ہے تا کہ متکلم ہل اور لو مرکبہ کو معنی تمنی پر مشتمل کر دے شارح کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں تضمنھما باب تفعیل کے بجائے باب تفعل سے ہے لیکن یہ کلام مفتاح کے معنی کے موافق نہیں ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے اس لفظ کو لفظ الزام سے تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے مطلوبا بالزام التركيب التنبيه على الزام هل ولو معنى التمنى یعنی الزام ترکیب سے مطلوب ہل اور لو کے معنی تمنی کے الزام پر تنبیہ کرنا ہے پس الزام کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہل اور لو کی تمنی پر دلالت کسی فاعل کے فعل اور جاعل کے جعل سے ہوئی ہے اور یہ معنی اس نسخہ کے موافق ہے جس میں تضمین از باب تفعیل ہے کیونکہ صاحب مفتاح کے کلام میں الزام، ملزم یعنی متکلم کا فعل ہے اور رہا تضمن از باب تفعل تو وہ اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ ہل اور لو کی تمنی پر دلالت امر ذاتی ہے اس میں کسی فاعل کے فعل اور جاعل کے جعل کو کوئی دخل نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ نسخہ صاحبِ مفتاح کے کلام کے موافق نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ علامہ سکا کی نے اس مضمون کو لفظ کان کے ساتھ ذکر کیا ہے جو عدم یقین اور شک پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ سکا کی کو خود بھی اس بات کا یقین نہیں ہے کہ ہل اور لو، لا اور ما کے ساتھ مرکب ہو کر حروف تندیم اور تخصیص ہوئے ہیں اور یقین اس لئے نہیں ہے کہ اکثر نحاۃ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حروف یعنی ہلا، الا، لولا، لوما اپنی اصل وضع کے اعتبار سے ایسے ہی ہیں ان میں کسی طرح کا کوئی تصرف نہیں ہوا ہے، لہٰذا ان حروف میں یہ احتمال بہرحال ہوگا کہ یہ حروف ہل اور لو مرکبہ بلا و ما سے ماخوذ نہیں ہیں اور جب یہ احتمال ہے تو سکا کی کا لفظ کان کے ساتھ ان حروف کو ذکر کرنا بالکل صحیح ہے۔

وقد يتمنى بلعل فيعطى له حكم ليت وينصب فى جوابه المضارع على اضمار ان نحو لعلى احج فازورك بالنصب لبعد المرجو عن الحصول وبهذا يشبه المحالات والممكنات التى لا طماعية فى وقوعها فيتولد منه معنى التمنى.

ترجمہ: اور کبھی لعل کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے پس اس کو لیت کا حکم دیدیا جاتا ہے اور اس کے جواب میں مضارع بتقدیر ان منصوب ہوتا ہے جیسے "لعلی احج فازورک" کاش میں حج کرتا تو تیری زیارت کرتا نصب کے ساتھ امید کردہ چیز کے حصول سے دور ہونے کی وجہ سے اور اسی بعد کی وجہ سے وہ محالات اور ان ممکنات کے ساتھ مشابہ ہے جس کی حصول کی امید نہیں ہے پس اس سے تمنی کے معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لعل جس کے حقیقی معنی ترجی کے ہیں وہ مجازاً تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے پس جس وقت لعل

تمنی کے لئے استعمال ہوگا اس وقت اس کو لیت کا حکم دیا جائے گا یعنی جس طرح لیت کے جواب میں فعل مضارع بتقدیر ان منصوب ہوتا ہے اسی طرح اس لعل کے جواب میں بھی فعل مضارع بتقدیر ان منصوب ہوگا اگر چہ اس وقت لعل کے جواب میں فعل مضارع بتقدیر ان منصوب نہ ہوگا جس وقت اس کا استعمال ترجی کے لئے ہوگا یہ بھی خیال رہے کہ لعل کے بعد مضارع کا منصوب ہونا صرف اہل بصرہ کے نزدیک اس بات کی دلیل ہوگا کہ لعل تمنی کے لئے مستعمل ہے اہل کوفہ کے نزدیک اس بات کی دلیل نہ ہوگا اس لئے کہ اہل بصرہ نہ تو لعل برائے ترجی کے بعد مضارع کو نصب دیتے ہیں اور نہ ہی ان کے نزدیک اس کے لئے جواب ہوتا ہے لہذا جہاں بھی لعل کے بعد مضارع منصوب ہوگا وہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ یہاں لعل ترجی کے لئے مستعمل نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے مستعمل ہے اور اہل کوفہ کے نزدیک چونکہ لعل برائے ترجی کے بعد مضارع منصوب ہوتا ہے اور وہ اس کے لئے جواب کو بھی ثابت کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک لعل کے بعد مضارع کا منصوب ہونا اس بات کی دلیل نہ ہوگا کہ لعل تمنی کے لئے ہے الحاصل اہل بصرہ کے نزدیک کبھی لعل کے ساتھ بھی تمنی کی جاتی ہے اور لیت کی طرح اس کے جواب میں بھی مضارع بتقدیر ان منصوب ہوتا ہے جیسے لعلی احج فازورک نصب کے ساتھ یعنی فان ازورک رہی یہ بات کہ لعل کے ساتھ تمنی کب کی جاتی ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ لعل کے ساتھ تمنی اس وقت کی جاتی ہے جبکہ مرجو یعنی امید کردہ چیز بعید الحصول ہو جیسے مثال مذکور میں حج بعید الحصول ہے پس اس بعد کی وجہ سے امید کردہ بعید الحصول چیز محال اور اس ممکن کے مشابہ ہوگی جس کے حصول کی توقع نہ ہو اور ان دونوں کے درمیان جامع عدم حصول ہے یعنی جس طرح محال اور وہ ممکن جس کے حصول کی توقع نہ ہو حاصل نہیں ہوتا اس طرح بعید الحصول بھی حاصل نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو اس بعد یا مشابہت سے تمنی کے معنی پیدا ہوں گے کیونکہ جس طرح تمنی محال یا اس ممکن کی طلب کا نام ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو اسی طرح مثال مذکور میں بھی لعل کے ذریعہ ایسی چیز کو طلب کیا گیا ہے جو بعید الحصول ہونے کی وجہ سے محال اور اس ممکن کے مشابہ ہے جس کے حصول کی توقع نہیں ہے۔ اردو میں لفظ شاید لعل کے معنی میں آتا ہے جیسے ؎

شاید آجائے کوئی آبلہ پا میرے بعد ؎ تیز رکھنا سر ہر خار کو اور دشت جنون

ومنها ای ومن انواع الطلب الاستفهام وهو طلب حصول صورة الشئ فی الذهن فان کانت وقوع النسبة بین امرین اولا وقوعها فحصولها هو التصدیق والا فهو التصور والفاظ الموضوعة له الهمزة وهل وما ومن وای وکم وکیف واین وانیٰ ومتی وایان.

ترجمہ: اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے استفہام ہے اور وہ شے کی صورت کے حصول فی الذہن کو طلب کرنا ہے پس اگر وہ صورت دو امروں کے درمیان وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے تو اس کا حصول تصدیق ہے ورنہ تو وہ تصور ہے اور وہ الفاظ جو استفہام کے لئے وضع کیے گئے ہیں ہمزہ، ہل، ما، من، ای، کم، کیف، این، انی، متی، ایان ہیں۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ انواع طلب میں ایک استفہام ہے یعنی انشاء طلبی کی قسموں میں سے ایک قسم استفہام ہے اور استفہام کہتے ہیں کسی شے کی صورت کے حصول فی الذہن کو طلب کرنا پس وہ صورت جس کے حصول فی الذہن کو طلب کیا گیا ہے اگر وہ دو امروں کے درمیان وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے تو اس کو تصدیق کہا جائے گا ورنہ تو تصور کہا جائے گا۔ وقوع نسبت سے مراد نسبت کلامیہ کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ہونا ہے جیسا کہ لا وقوع نسبت سے مراد نسبت کلامیہ کا واقع اور نفس الامر کے مطابق نہ ہونا ہے پس وہ صورت جو مطابقت نسبت للواقع یا عدم مطابقت للواقع سے عبارت ہے اس کا حصول اور ادراک تصدیق کہلائے گا۔ اور اگر وہ صورت وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت نہ ہو بلکہ وہ صورت صرف موضوع ہو یا صرف محمول ہو یا صرف نسبت مجردہ ہو یا ان میں سے دو ہو یا تینوں ہوں تو تصور کہلائے گا

یعنی صرف موضوع کا ادراک یا صرف نسبت مجردہ کا ادراک یا ان میں کسی دو کا ادراک یا الگ الگ تینوں کا ادراک تصور کہلائے گا۔ یعنی جب تک مطابقتِ نسبت للواقع یا عدم مطابقتِ نسبت للواقع کا ادراک نہیں ہوگا تصور کہلائے گا اور جب اس کا ادراک ہو جائے گا تصدیق کہلائے گا

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استفہام کے لئے چند الفاظ موضوع ہیں ہمزہ، ہل، ما، من، ای، کم، کیف، این، انّٰی متی، ایان۔ یہ یہ الفاظ قسموں پر منقسم ہیں چنانچہ ان میں سے بعض الفاظ ایسے ہیں جو صرف طلب تصور کیلئے استعمال ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو صرف طلب تصدیق کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں جو کبھی طلب تصور کیلئے استعمال ہوتے ہیں اور کبھی طلب تصدیق کیلئے استعمال ہوتے ہیں پس ہمزہ تو تیسری قسم کیلئے ہے اور ہل دوسری قسم کیلئے اور باقی الفاظ قسم اول کیلئے ہیں، اس اعتبار سے ہمزہ چونکہ عام ہے اس لئے مصنف نے سب سے پہلے اسی کو بیان کیا۔

فالهمزة لطلب التصديق ای انقياد الذهن واذعانه بوقوع نسبة تامة بين الشيئين كقولک اقام زيد فی الجملة الفعلية وازيد قائم فی الجملة الاسمية او لطلب التصور ای ادراک غير النسبة كقولک فی طلب تصور المسند اليه ادبس فی الاناء ام عسل عالماً بحصول شئ فی الاناء طالباً لتعيينه وفی طلب تصور المسند افی الخابية دبسک ام فی الزق عالماً بكون الدبس فی واحد من الخابية او الزق طالباً لتعيين ذلک ولهذا ای لمجئ الهمزة لطلب التصور لم يقبح فی تصور الفاعل ازيد قام كما قبح هل زيد قام ولم يقبح فی طلب تصور المفعول اعمروا عرفت وذلک لان التقديم يستدعی حصول التصديق بنفس الفعل فيكون هل لطلب حصول الحاصل وهو محال بخلاف الهمزة فانها تكون لطلب التصور وتعيين الفاعل او المفعول وهذا ظاهر فی اعمروا عرفت لا فی ازيد قام فليتامل.

ترجمہ: پس ہمزہ طلبِ تصدیق کے لئے ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبتِ تامہ کے وقوع کے یقین اور انقیاد کے لئے ہے جیسے جملہ فعلیہ کے صورت میں تیرا قول اقام زید اور جملہ اسمیہ کی صورت میں ازید قائم ہے یا طلب تصور کے لئے ہے یعنی غیر نسبت کی ادراک کے لئے جیسے مسند الیہ کا تصور طلب کرنے کے سلسلہ میں کیا برتن میں شیرہ انگور ہے یا شہد ہے (جبکہ) برتن میں کسی شئی کے حصول کا عالم ہو (اور) اس کی تعیین کا طالب ہو اور مسند کے تصور کی طلب کے سلسلہ میں کیا تیرا شیرہ انگور صراحی میں ہے یا مشکیزہ میں (جبکہ) صراحی یا مشکیزہ میں سے کسی ایک میں شیرہ انگور کے ہونے کو جانتا ہو (اور) اس کی تعیین کا طالب ہو اور اسی وجہ سے یعنی ہمزہ کے طلب تصور کے لئے آنے کی وجہ سے طلبِ تصور فاعل میں ''ازید قام'' قبیح نہیں ہے جیسا کہ ہل زید قام قبیح ہے اور طلب تصور مفعول میں ''اعمروا عرفت'' قبیح نہیں ہے جیسا کہ ہل عمروا عرفت'' قبیح ہے اور یہ اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے پس ہل حاصل کے حصول کی طلب کے لئے ہوگا اور یہ محال ہے۔ برخلاف ہمزہ کے اس لئے کہ وہ طلب تصور اور فاعل یا مفعول کی تعیین کے لئے ہوتا ہے اور یہ ''اعمروا عرفت میں ظاہر ہے نہ کہ ازید قام میں پس غور کرلو۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ نے استفہام کیلئے وضع کردہ الفاظ کی تفصیل ذکر کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمزہ تصدیق کے طلب کے لئے آتا ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبتِ تامہ کے وقوع یا لا وقوع کے ادراک اور اذعان کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ دو چیزوں کے درمیان نسبتِ تامہ خبریہ کے وقوع یا لا وقوع کے ادراک اور اذعان کا نام جس طرح تصدیق ہے اسی طرح حکم، اسناد، ایقاع، اور

انتزاع، ایجاب وسلب بھی ہے الحاصل ہمزہ طلب تصدیق یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ خبریہ کے وقوع یا لا وقوع کے یقین کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے جیسے جملہ فعلیہ میں اقام زید اور جملہ اسمیہ میں از ید قائم دونوں مثالوں میں متکلم کو قیام کا بھی تصور ہے اور زید کا بھی تصور ہے اور ان کے درمیان نسبت کا بھی تصور ہے مگر اس نے دونوں کے درمیان کی نسبت کے وقوع یا لا وقوع کے بارے میں دریافت کیا ہے کہ وہ نسبت خارج میں محقق ہے یا نہیں پس جب اس کے جواب میں نعم یا قام زید کہا جائے گا تو تصدیق حاصل ہوگی یہ بھی واضح رہے کہ ہمزہ کا دخول جملہ فعلیہ پر زیادہ ہوتا ہے اور اس کے مقابلہ میں جملہ اسمیہ پر کم۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمزہ طلب تصور یعنی نسبت تامہ خبریہ کے علاوہ کا ادراک کرنے کے لئے بھی آتا ہے مثلاً اگر مسند الیہ اور موضوع کا تصور مطلوب ہو تو کہا جائے گا ادبس فی الاناء ام عسل اس مثال میں متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ برتن میں کچھ ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے پس اس کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے یہ کہا گیا اور اگر مسند اور محمول کا تصور مطلوب ہو تو کہا جائے گا افی الخابیة دبسک ام فی الزق اس مثال میں متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ شیرۂ انگور صراحی اور مشکیزہ دونوں میں سے ایک میں ہے مگر متعین طور پر معلوم نہیں پس ان میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنے کیلئے یہ کہا گیا۔ الحاصل ہمزہ جس طرح طلب تصدیق کیلئے آتا ہے اسی طرح طلب تصور کے لئے بھی آتا ہے اور ان دونوں کے درمیان لفظی اور معنوی دونوں طرح سے فرق ہے۔ لفظی فرق تو یہ ہے کہ جس ہمزہ کے بعد ام منقطعہ کا لانا صحیح ہو اور ام متصلہ کا لانا صحیح نہ ہو وہ ہمزہ طلب تصور کے لئے ہوگا اور جس ہمزہ کے بعد ام متصلہ کا لانا صحیح ہو وہ ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا۔ اور معنوی فرق یہ ہے کہ ہمزہ طلب تصدیق کے لئے اس وقت ہوگا جب ہمزہ کے ذریعے ایسی نسبت کو طلب کیا گیا ہو جس کے ثبوت اور نفی کے درمیان ذہن متردد ہو۔ اور طلب تصور کے لئے اس وقت ہوگا جب ذہن احد الشیئین کی تعیین میں متردد ہو۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمزہ چونکہ طلب تصور کے لئے آتا ہے اس لئے تصور فاعل کی طلب کی سلسلہ میں از ید قائم کہنے میں قباحت نہ ہوگی البتہ ہل زید قام کہنے میں قباحت ہوگی۔ اور تصور مفعول کی طلب کے سلسلہ میں اعمرو اعرفت کہنا قبیح نہیں ہوگا جیسا کہ ہل عمرو اعرفت کہنا قبیح ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مرفوع اور منصوب دونوں میں ہمزہ ذکر کرنے میں عدم قبح اور ہل کیساتھ ذکر کرنے میں قبح اسلئے ہے کہ مرفوع اور منصوب کی تقدیم اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ متکلم کو نفس فعل کی تصدیق سوال سے پہلے ہی حاصل ہو اس طور پر کہ تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے لہذا ترکیب اول یعنی از ید قام (کیا زید ہی کھڑا ہوا) کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کو وقوع قیام کی تصدیق تو حاصل ہے یعنی متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ کسی فاعل سے قیام کا فعل ہوگیا ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ کہ وہ فاعل کون ہے پس ایسی صورت میں اگر ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا گیا تو متکلم کا یہ سوال چونکہ فاعل کی تعیین اور اسکے تصور کے طلب کیلئے ہوگا اور متعین فاعل پہلے سے متکلم کو معلوم نہیں اسلئے تحصیل حاصل لازم نہ آئے گی اور اگر ہل کے ذریعہ سوال کیا گیا تو چونکہ ہل صرف طلب تصدیق کیلئے آتا ہے اس لئے متکلم کا یہ سوال طلب تصدیق کیلئے ہوگا حالانکہ وقوع قیام کی تصدیق پہلے سے حاصل ہے اور جب وقوع قیام کی تصدیق پہلے سے حاصل ہے تو اب ہل کے ذریعہ ایک حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا لازم آئے گا حالانکہ حاصل شدہ کو حاصل کرنا محال ہے۔ اور ترکیب ثانی یعنی اعمرو اعرفت کیا تو نے عمرو ہی کو پہچانا، کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کو نفس فعل کی تصدیق تو پہلے سے حاصل ہے یعنی متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ تو نے کسی کو پہچانا ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ کس کو پہچانا ہے پس ایسی صورت میں اگر ہمزہ کے ذریعے سوال کیا گیا تو متکلم کا یہ سوال مفعول کی تعیین اور اس کے تصور کی طلب کیلئے ہوگا اور مفعول کی تعیین چونکہ پہلے سے حاصل نہیں ہے اس لئے تحصیل حاصل کی خرابی لازم نہ آئے گی اور اگر ہل کے ذریعہ سوال کیا گیا تو ہل چونکہ صرف طلب تصدیق کیلئے آتا ہے اسلئے متکلم کا یہ سوال طلب تصدیق کے لئے ہوگا حالانکہ وقوع معرفت کی تصدیق متکلم کو پہلے سے حاصل ہے اور جب وقوع معرفت کی تصدیق پہلے سے حاصل ہے تو اب ہل کے ذریعہ ایک حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا لازم آئے گا حالانکہ حاصل شدہ کو

حاصل کرنا محال ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ تقدیم کا نفسِ فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرنا اعمرو اعرفت یعنی منصوب میں تو ظاہر ہے لیکن مرفوع یعنی ازید قام میں ظاہر نہیں ہے کیونکہ منصوب کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے ہاں اگر اختصاص کے خلاف پر قرینہ ہو تو دوسری بات ہے پس تقدیم منصوب میں اختصاص غالب ہے یعنی تقدیم منصوب بالعموم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اور رہی تقدیم مرفوع تو اس میں اختصاص غالب نہیں ہے بلکہ اس کے تقوی اسناد اور تقوی حکم کے لئے ہونا غالب ہے پس جب منصوب کی تقدیم بالعموم اختصاص کے لئے ہوتی ہے تو تقدیم منصوب کی وجہ سے نفس فعل کی حصول کی تصدیق حاصل ہو جائے گی اور جب نفس فعل کی تصدیق حاصل ہوگئی تو اب طلبِ حصول حاصل کے لازم آنے کی وجہ سے ہل کے ساتھ ہل عمرو اعرفت کہنا قبیح ہوگا اور تقدیم مرفوع چونکہ بالعموم تقوی کے لئے ہوتی ہے اختصاص کے لئے نہیں ہوتی اس لئے اس صورت میں سوال سے پہلے نفس فعل کی تصدیق حاصل نہ ہوگی اور جب سوال سے پہلے نفس فعل کی تصدیق حاصل نہیں ہوئی تو ہل کے ساتھ ہل زید قام کہنا قبیح نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں حصولِ حاصل کی طلب لازم نہیں آتی ہے شارح نے فلیتأمل کہہ کر مذکورہ فرق پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ تقدیم منصوب غیر اختصاص کے لئے بھی ہوتی ہے جیسے اہتمام، تبرک، اور استلذاذ کے لئے ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو تقدیم منصوب اور تقدیم مرفوع دونوں اس اعتبار سے برابر ہوں گے کہ ان میں سے ہر ایک اختصاص کے لئے بھی ہے اور غیر اختصاص کے لئے بھی، لہذا دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان غالب کے اعتبار سے فرق کیا گیا ہے یعنی تقدیم منصوب اور تقدیم مرفوع دونوں میں سے ہر ایک اگر چہ اختصاص اور غیر اختصاص دونوں کے لئے ہے لیکن تقدیمِ منصوب میں غالب کا اختصاص ہے اور تقدیم مرفوع میں غیر اختصاص غالب ہے پس غالب کا اعتبار کرتے ہوئے تقدیم منصوب کی صورت میں ہل کا لانا قبیح ہوگا نہ کہ ہمزہ کا اور تقدیم مرفوع میں ہل کا لانا قبیح نہ ہوگا۔

(فوائد) ام کی دو قسمیں ہیں ام متصلہ، ام منقطعہ۔ ام متصلہ وہ ہے جس کے ذریعے دو امروں میں سے ایک کی تعیین کے بارے میں سوال کیا جائے درآں حالیکہ سائل غیر معین طریقہ پر ان میں سے ایک کے ثبوت کو جانتا ہو۔ اور ام متصلہ کے استعمال کی تین شرطیں ہیں (۱) اس سے پہلے ہمزہ واقع ہو جیسے ازید عندک ام عمرو۔ (۲) اس کے بعد ایسا لفظ واقع ہو جیسا کہ ہمزہ کے بعد واقع تھا یعنی اگر ہمزہ کے بعد اسم تھا تو ام کے بعد بھی اسم ہو جیسے مذکورہ مثال میں۔ اور اگر ہمزہ کے بعد فعل تھا تو اس کے بعد بھی فعل ہو جیسے اقام زید ام قعد۔ (۳) امرین مستوبین میں سے ایک متکلم کے نزدیک محقق ہو نہ کہ مبہم۔ سوال صرف تعیین کے بارے میں ہو۔ ام منقطعہ وہ ہے جو ہمزہ کے ساتھ بل کے معنی میں ہو مثلاً ایک آدمی نے دور سے ایک چیز دیکھی اور یقین کے ساتھ کہا کہ وہ اونٹ ہے پھر شک ہوا کہ شاید بکری ہے تو اس نے کہا ام ہی شاۃ بلکہ وہ بکری ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

والمسئول عنه بها اى بالهمزة هو مايليها كالفعل فى اضربت زيدا اذاكان الشك فى نفس الفعل اعنى الضرب الصادر من المخاطب الواقع على زيد واردت بالاستفهام ان تعلم وجوده فيكون لطلب التصدق ويحتمل ان يكون لطلب تصور المسند بان تعلم انه قد تعلق فعل من المخاطب بزيد لكن لا تعرف انه ضرب او اكرام والفاعل فى ءانت ضربت زيدا اذا كان الشك فى الضارب والمفعول فى ازيدا ضربت اذا كان الشك فى المضروب وكذا قياس سائر المتعلقات .

ترجمہ: اور ہمزہ کے ساتھ مسئول عنہ وہ ہے جو ہمزہ کے متصل ہو جیسے اضربت زیداً میں فعل ہے جبکہ شک نفس فعل میں ہو یعنی اس

ضرب میں ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہو اور تو نے استفہام سے اس کے وجود کو معلوم کرنے کا ارادہ کیا ہو تو ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ تصور مسند کی طلب کے لئے ہو اس طور پر کہ تو یہ جانتا ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید سے متعلق ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے اور اأنت ضربت زيدا میں فاعل ہے جبکہ ضارب میں شک ہو اور ازيدا ضربت میں مفعول ہے جبکہ شک مضروب میں ہو اسی طرح باقی متعلقات کو قیاس کر لیا جائے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا جائے گا تو مسئول عنہ وہ ہوگا جو ہمزہ کے متصل ہوگا یعنی ہمزہ کے بعد متصلاً جو چیز مذکور ہوگی وہ ہی مسئول عنہ ہوگی مثلاً اضربت زیدا میں ہمزہ کے بعد متصل فعل مذکور ہے تو مسئول عنہ فعل ہوگا اب اگر متکلم کو نفس فعل کے وجود میں شک ہو یعنی اس ضرب میں شک ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہے اور متکلم استفہام کے ذریعے یہ چاہتا ہو کہ اس کا وجود معلوم ہو جائے یعنی یہ معلوم ہو جائے کہ مخاطب سے ضرب صادر ہوئی ہے یا نہیں تو اس صورت میں ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور اگر متکلم کو یہ تو معلوم ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید کے ساتھ متعلق ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے۔ پھر فعل کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے متکلم نے کہا اضربت زیدا ام اکرمتہ تو اس صورت میں ہمزہ تصور مسند اور تصور فعل کی طلب کے لئے ہوگا۔ الحاصل ہمزہ کے بعد متصلاً جو چیز مذکور ہوگی وہی مسئول عنہ ہوگی جیسا کہ مذکورہ مثال میں فعل مسئول عنہ ہے۔ اور اانت ضربت زیداً میں چونکہ انت فاعل معنوی ہمزہ کے بعد متصلاً واقع ہے اس لئے اس مثال میں فاعل مسئول عنہ ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جبکہ متکلم کو ضارب کے بارے میں شک ہو یعنی اس کا تو یقین ہے کہ زید کو کسی نے مارا ہے مگر اس بارے میں تردد ہے کہ وہ ضارب مخاطب ہے یا مخاطب کے علاوہ اور کوئی ہے پس متکلم نے اپنے اس شک کو دور کرنے کے لئے فاعل کی تعیین طلب کی ہے اور سابقہ قاعدہ کے تحت ازیدا ضربت میں مسئول عنہ مفعول ہوگا کیونکہ مفعول ہی ہمزہ کے بعد متصلاً واقع ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب متکلم کو اس کا تو یقین ہو کہ مخاطب نے کسی کو مارا ہے مگر اس میں شک ہو کہ وہ مضروب زید ہے یا زید کے علاوہ دوسرا کوئی شخص ہے۔ پس اس شک کو دور کرنے کے لئے متکلم نے مضروب کی تعیین طلب کی ہے اسی پر فعل کے دوسرے معمولات کو قیاس کر لیا جائے۔

وهل لطلب التصديق فحسب وتدخل على الجملتين نحو هل قام زيد وهل عمرو قاعدا اذا كان المطلوب حصول التصديق بثبوت القيام لزيد و القعود لعمر ولهذا اى و لاختصاصها لطلب التصديق امتنع هل زيد قام ام عمرو لان وقوع المفرد ههنا دليل على ان ام متصلة وهى لطلب تعيين احدالامرين مع العلم بثبوت اصل الحكم وهل انما يكون لطلب الحكم ولو قلت هل زيد قام بدون ام عمرو فيقبح ولا يمتنع لما سيجئ .

ترجمہ: اور ہل صرف طلب تصدیق کے لئے ہے اور ہل دونوں جملوں پر داخل ہوتا ہے جیسے ''ہل قام زید'' اور ''ہل عمرو قاعد'' جبکہ زید کے قیام اور عمرو کے قعود کے ثبوت کی تصدیق مطلوب ہو۔ اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ہل طلب تصدیق کے لئے خاص ہے۔ ہل زید قام ام عمرو ممتنع ہے اس لئے کہ یہاں مفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ام متصلہ ہے اور وہ احدالامرین کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے ہے اصل حکم کے ثبوت کے علم کے ساتھ اور ہل صرف طلب حکم کے لئے ہوتا ہے اور اگر تو ہل زید قام کہے بغیر ام عمرو کے تو یہ قبیح ہوگا اور ممتنع نہیں ہوگا۔ اس دلیل کی وجہ سے جو عنقریب آجائے گی۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ الفاظ جو استفہام کے لئے موضوع ہے ان میں سے دوسرا لفظ ہل ہے اور ہل صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے طلب تصور کے لئے نہیں آتا ہے۔ یعنی ہل کے ذریعے صرف وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کے ادراک کو طلب کیا جاتا ہے مسند

الیہ یا مسند کے تصور کو طلب نہیں کیا جاتا ہے۔شارح کہتے ہیں کہ لفظ ہل جملہ فعلیہ اوراسمیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ مثبتہ ہو یعنی ہل جملہ مثبتہ پر داخل ہوتا ہے جملہ منفیہ پر داخل نہیں ہوتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ ہل درحقیقت قد کے معنی میں ہوتا ہے اور قد فعل مثبت پر داخل ہوتا ہے منفی پر داخل نہیں ہوتا چنانچہ قد لا یقوم نہیں کہا جاتا ہے ہل چونکہ قد کے معنی میں ہے اس لئے اس سے یہ وہم ہوسکتا تھا کہ قد کی طرح ہل بھی جملہ فعلیہ پر داخل ہوگا اوراسمیہ پر داخل نہیں ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ نے دو مثالیں ذکر فرمائیں ایک فعلیہ کی جیسے هل قام زید اور ایک اسمیہ کی جیسے هل عمرو قاعدٌ اور دو مثالیں لاکر اس طرف اشارہ فرمایا کہ ہل،قد کے معنی میں ہے مگر بعینہ قد نہیں ہے اور بعینہ لفظ قد تو اسمیہ پر داخل نہیں ہوتا ہے البتہ ہل جو اس کے معنی میں ہے وہ فعلیہ اوراسمیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ هل قام زید تو اس وقت کہا جائے گا جب زید کے لئے ثبوت قیام کی تصدیق مطلوب ہو اور هل عمرو قاعد اس وقت کہا جائے گا جب عمرو کے لئے ثبوت قعود کی تصدیق مطلوب ہو۔مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ لفظ ہل چونکہ طلب تصدیق کے لئے خاص ہے اس لئے هل زید قام ام عمرو کہنا ممتنع ہوگا اس لئے کہ ام کے بعد عمرو،مفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ام متصلہ ہے منقطعہ نہیں ہے کیونکہ ام منقطعہ کے بعد جملہ واقع ہوتا ہے مفرد واقع نہیں ہوتا اور ام متصلہ کے بعد مفرد بھی واقع ہوتا ہے اور وہ ام متصلہ جس کے بعد مفرد واقع ہو وہ اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم کو اصل حکم اور اصلِ تصدیق کی ثبوت کا علم تو ہو مگر دو امروں میں سے ایک کی تعیین مطلوب ہو اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں لفظ ام دو امروں (زید،عمر) میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے ہوگا اور دو امروں میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنا طلب تصور ہے اور ہل چونکہ صرف طلبِ تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے یہاں لفظ ہل طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور طلبِ تصور اور طلبِ تصدیق کے درمیان چونکہ تناقض ہے اور تناقض ممتنع ہے لہٰذا ہل جو طلب تصدیق کے لئے ہے اس کو اور ام متصلہ جو طلبِ تصور کے لئے ہے اس کو جمع کرنا ممتنع ہوگا پس اس مثال میں چونکہ دونوں جمع ہیں اس لئے یہ مثال ممتنع ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر هل زید قام بغیر ام عمرو کے کہا جائے تو یہ قبیح تو ہوگا مگر ممتنع نہیں ہوگا اس کی دلیل اگلی سطروں میں مذکور ہے

وَلهذا ایضاً قَبُحَ هل زیداً ضربتَ لانَّ التقدیم یستدعیٰ حصولَ التصدیقِ بنفسِ الفعلِ فیکونَ هل لطلبِ حصولِ الحاصلِ وهو محالٌ وانما لم یمتنع لاحتمالِ ان یکون زیداً مفعول فعلٍ محذوفٍ او یکونُ التقدیم لا للتخصیصِ لکنَّ خلافُ الظاهرِ دونَ هَل زیداً ضربتَهُ فانه لا یقبَحُ لجوازِ تقدیرِ المفسَّرِ قبلَ زیداً ای هلْ ضرَبتَ زیداً ضرَبْتَهُ۔

ترجمہ:اور اسی وجہ سے هل زیدا ضربتَ قبیح ہے اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے پس ہل حصولِ حاصلِ کی طلب کے لئے ہوگا اور یہ محال ہے اور ممتنع نہیں ہے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ زید فعل محذوف کا مفعول ہو یا تقدیم تخصیص کے لئے نہ ہوگی لیکن یہ خلافِ ظاہر ہے نہ کہ هل زیداً ضربته کیونکہ یہ قبیح نہیں ہے اس لئے کہ زیداً سے پہلے مفسر کا مقدر ماننا جائز ہے یعنی هل ضربت زیداً ضربته ۔

تشریح: گذشتہ سطروں میں کہا گیا تھا کہ ہل زید قام بغیر ام عمرو کے قبیح تو ہے مگر ممتنع نہیں ہے اور اس کی دلیل آگے آئے گی پس ان سطروں میں اسی دلیل کا بیان ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہل چونکہ طلب تصدیق کے لئے خاص ہے اس لئے ہل زیداً ضربت قبیح تو ہوگا مگر ممتنع نہیں ہوگا قبیح تو اس لئے ہوگا کہ مفعول کی تقدیم علی الفعل بالعموم تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور تخصیص کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ کیا تو نے زید

ہی کو مارا ہے یعنی متکلم کو اس بات کا تو علم ہے کہ مخاطب سے فعل ضرب صادر ہوا ہے مگر اس میں شبہ ہے کہ وہ زید پر واقع ہوا ہے یا کسی اور پر جب ایسا ہے تو تقدیم مفعول سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ متکلم کو نفسِ فعلِ ضرب کی تصدیق حاصل ہے اور یہ بات پہلے مذکور ہو چکی کہ ہل طلبِ تصدیق کے لئے آتا ہے۔ پس اس مثال میں لفظ ہل ایک حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنے کے لئے ہوگا اور حاصل کا حصول ایک محال چیز ہے یہ ذہن نشین رہے کہ وھو محال میں ضمیر کا مرجع حصول الحاصل ہے نہ کہ اس کی طلب کیونکہ حصول حاصل کی طلب عبث ہے محال نہیں ہے محال تو اس کا حصول ہے اور یہ مثال ممتنع اس لئے نہیں ہے کہ اس مثال میں جہاں یہ احتمال ہے کہ تقدیم تخصیص کے لئے ہو اس کے ساتھ دوسرے دو احتمال اور ہیں ایک تو یہ کہ زید فعل مؤخر کا مفعول نہ ہو بلکہ فعل محذوف کا مفعول ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو، ھل ضربت زیداً ضربت دوسرا احتمال یہ ہے کہ زید مفعول تو فعلِ مؤخر ہی کا ہو مگر اس کی تقدیم تخصیص کے لئے نہ ہو بلکہ اہتمام کے لئے ہو اور ان دونوں صورتوں میں حصولِ حاصل کی طلب لازم نہیں آتی ہے۔ پہلی صورت میں تو اس لئے کہ اس صورت میں تقدیم ہی موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں تقدیم مفعول اگرچہ موجود ہے لیکن وہ تخصیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اہتمام کے لئے ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ دونوں احتمال خلاف ظاہر ہیں پہلا احتمال تو اس لئے کہ اس صورت میں فعل ظاہر اور فعل مذکور کو بغیر کسی شاغل کے عمل سے روکنا لازم آئے گا حالانکہ یہ ایک قبیح چیز ہے اور دوسرا احتمال اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ اس صورت میں غالب اور متبادر کی مخالفت لازم آئے گی اس طور پر کہ مفعول کی تقدیم میں غالب اور متبادر یہ ہی ہے کہ وہ تخصیص کے لئے ہو اور ظاہر کی مخالفت بھی ایک قبیح چیز ہے۔ الحاصل یہ دونوں احتمال بعید از عقل ہیں مگر اس کے باوجود ھل زیداً ضربتَ کو صحیح قرار دینے کے لئے کافی ہیں اسی وجہ سے مصنف نے اس مثال کو قبیح شمار کیا ہے ممتنع نہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ ھل زیداً ضربت اگرچہ قبیح ہے مگر ھل زیدا ضربتہ قبیح نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ضربتہ فعل ضمیر مفعول میں عمل کرنے کی وجہ سے چونکہ مشغول ہے اس لئے زیداً کا عامل مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ھل ضربتَ زیداً ضربته اس مثال میں فعل اول مفسر (فتح السین) ہوگا اور فعل ثانی (مفسِر (بکسر السین) ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں نہ مفعول کی تقدیم ہوگی اور نہ اس کی تخصیص ہوگی اور جب تخصیص نہ ہوگی تو متکلم کو نفسِ فعل کی تصدیق کا علم بھی نہ ہوگا اور جب متکلم کو پہلے سے نفسِ فعل کی تصدیق کا علم نہیں ہوا تو ہل کے ذریعہ حصولِ حاصل کی طلب بھی لازم نہ آئے گی اور جب ہل کے ذریعہ حصولِ حاصل کی طلب لازم نہیں آتی تو اس مثال میں کوئی قبح بھی نہ ہوگا۔

وجعل السکاکی قبح ھل رجل عرف لذلک ای لان التقدیم یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل لما سبق من مذھبہ من ان الاصل عرف رجل علیٰ ان رجلاً بدل من الضمیر فی عرف قدم للتخصیص **ویلزمہ** ای السکاکی **ان لا یقبح ھل زید عرف** لان تقدیم المظھر المعرفۃ لیس للتخصیص عندہ حتیٰ یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل مع انہ قبیح باجماع النحاۃ وفیہ نظر لان ما ذکرہ من اللزوم ممنوع لجواز ان یقبح لعلۃ اخریٰ

ترجمہ: اور سکاکی نے ہل رجل عرف کو بھی اس وجہ سے قبیح قرار دیا ہے اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ سکاکی کا مذہب پہلے گذر چکا ہے کہ اصل عرف رجل ہے اس بناء پر کہ رجل عرف کی ضمیر سے بدل ہے جس کو تخصیص کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا اور سکاکی کو لازم آئے گا کہ ہل زید عرف قبیح نہ ہو کیونکہ ان کے نزدیک اسم ظاہر معرفہ کی تقدیم تخصیص کے لئے نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہو باوجودیکہ یہ باجماع نحاۃ قبیح ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ مصنف کا ذکر

کردہ لزوم تسلیم نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کسی اور وجہ سے قبیح ہو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے سابق میں ہل زید اضربت کے قبیح ہونے کی جو دلیل بیان کی تھی اسی دلیل کی وجہ سے فاضل روزگار، علامہ زمان سکاکی نے ہل رجل عرف کو قبیح قرار دیا ہے، ہم نے سابق میں کہا تھا کہ تقدیم چونکہ تخصیص کے لئے ہوتی ہے اس لئے تقدیم معمول، نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرے گی یعنی متکلم کو نفس فعل کی تصدیق تو حاصل ہوگی البتہ وہ معمول کی تعیین اور اس کے تصور کا طالب ہوگا پس ایسی صورت میں ہل کا داخل کرنا در آنحالیکہ وہ طلب تصدیق کے لئے ہے حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنا ہوگا اور یہ عبث اور قبیح ہے یہی علت ہل رجل عرف میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ سابق میں سکاکی کا مذہب گذر چکا ہے کہ ہل رجل عرف اصل میں ہل عرف رجل ہے اور رجل، عرف کے ضمیر مستتر سے بدل واقع ہے پس اس بدل کو تخصیص کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے اور اس کا ترجمہ یہ ہے کیا رجل ہی نے پہچانا ہے لیکن متکلم کو یہ بات معلوم ہے کہ کسی نے پہچانا ہے یعنی اس کو نفس معرفت کی تصدیق تو حاصل ہے مگر وہ اس بارے میں متردد ہے کہ رجل نے پہچانا ہے یا کسی اور نے پہچانا ہے لہذا وہ اس کی تعیین اور اس کے تصور کا طالب ہوگا۔ اب اگر اس پر ہل کو داخل کیا گیا اور ہل رجل عرف کہا گیا تو ہل کے ذریعہ ایسی چیز کے حصول کو طلب کرنا لازم آئے گا جو متکلم کو پہلے سے حاصل اور معلوم ہے اور یہ سراسر قبیح ہے پس بقول علامہ سکاکی ہل رجل عرف بھی اسی علت کی وجہ سے قبیح ہے جس علت کی وجہ سے ہل زید اضربت کو قبیح قرار دیا گیا ہے۔

مصنفؒ نے سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ سکاکی نے ہل رجل عرف کے قبیح ہونے کی جو علت بیان کی ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہل زید عرف قبیح نہ ہو اس لئے کہ علامہ سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ اسم ظاہر منکر کا حق اگر مؤخر ہونے کا ہو اور اس کو مقدم کر دیا گیا ہو تو یہ تقدیم بلا شبہ مفید تخصیص ہوگی لیکن اگر اسم ظاہر معرفہ کو جس کا حق مؤخر ہونے کا تھا مقدم کر دیا گیا تو ان کے نزدیک یہ تقدیم تخصیص کے لئے نہیں ہوتی بلکہ اہتمام یا تقوی حکم کے لئے ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ نہیں کرے گی اور جب یہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ نہیں کرتی تو ہل کے داخل کرنے سے حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنا لازم نہیں آئے گا اور جب یہ خرابی لازم نہیں آئی تو سکاکی کے نزدیک یہ مثال قبیح بھی نہ ہونی چاہئے حالانکہ اس مثال کے قبیح ہونے پر تمام نحاۃ کا اجماع ہے۔ وفیہ نظر کہہ کر شارح نے مصنف کے اعتراض کا رد کیا ہے اور اس اعتراض کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مصنف نے جو لزوم ذکر کیا ہے وہ لزوم ہمیں تسلیم نہیں ہے یعنی سکاکی پر جو الزام وارد کیا گیا ہے وہ الزام وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ سکاکی پر یہ الزام اس وقت وارد ہوتا جبکہ علت قبح، تقدیم کے مفید تخصیص ہونے میں منحصر ہوتی یعنی قبح کی علت صرف تقدیم کا مفید تخصیص ہونا ہوتا اور اس کے علاوہ دوسری کوئی علت نہ ہوتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ قبح کی علت اس کے علاوہ اور بھی ہے جیسا کہ اگلی سطروں میں سکاکی کے علاوہ نے ذکر کی ہے پس جب ہل زید عرف میں قبح کی متعدد علتیں ہیں اور ایک علت کے منتفی ہونے سے تمام علتوں کا منتفی ہونا لازم نہیں آتا تو ہوسکتا ہے کہ ہل زید عرف سکاکی کے نزدیک مذکورہ علت کی وجہ سے قبیح نہ ہو بلکہ دوسری علت کی وجہ سے قبیح ہو اور جب یہ بات ہے تو سکاکی پر ہل زید عرف کے قبیح نہ ہونے کا الزام بھی وارد نہ ہوگا۔

وعلل غيره اى غير السكاكى قبحهما اى قبح هل رجل عرف وهل زيد عرف بان هل بمعنى قد فى الاصل واصله اهل وتركت الهمزة قبلها لكثرة وقوعها فى الاستفهام فاقيمت هى مقام الهمزة وتطفلت عليها فى الاستفهام وقد من خواص الافعال فكذا ما هى بمعناه وانما لم يقبح هل زيد قائم لانها اذا لم تر الفعل فى حيزها ذهلت عنه ونسيت بخلاف ما اذا رأته فانها تذكرت العهود وحنت الى الالف المالوف فلم ترض بافتراق

الاسم بینھما.

ترجمہ: اور سکاکی کے علاوہ نے ان دونوں کے قبیح ہونے کی یعنی ہل رجل عرف اور ہل زید عرف کے قبیح ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ ہل دراصل قد کے معنی میں ہے اور اس کی اصل اہل ہے اور اس سے پہلے ہمزہ کو حذف کردیا گیا کیونکہ استفہام میں اس کا وقوع کثیر ہے پس ہل کو ہمزہ کے قائم مقام کیا گیا اور استفہام میں اس کا طفیلی ہوگیا اور قد افعال کے خواص میں ہے پس وہ جو اس کے معنی میں وہ بھی ایسا ہی ہوگا اور ہل زید قائم اس لئے قبیح نہیں کہ جب ہل فعل کو اپنے حیز میں نہیں دیکھتا تو وہ اس سے غافل ہو جاتا ہے اور بھول جاتا ہے برخلاف اس کے جب ہل فعل کو دیکھتا ہے تو اس کو اپنا مقام یاد آجاتا ہے اور الفتِ مالوفہ کے طرف مائل ہو جاتا ہے پس ان دونوں کے درمیان اسم کے حائل ہونے پر راضی نہیں ہوتا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سکاکی کے علاوہ دوسرے حضرات نے هل رجل عرف اور هل زيد عرف کے قبیح ہونے کی علت وہ بیان نہیں کی ہے جو علامہ سکاکی نے بیان کی ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسری علت بیان کی ہے اور وہ دوسری علت یہ ہے کہ ہل اپنے استعمال اصلی کے اعتبار سے ہمیشہ قد کے معنی میں ہوتا ہے یعنی علی اختلاف الاقوال تقریب کے معنی میں ہوتا ہے یا تحقیق کے معنی میں یا توقع کے معنی میں اور رہا استفہام تو وہ ہمزہ سے ماخوذ ہوتا ہے جو ہمزہ ہل سے پہلے مقدر اور محذوف ہوتا ہے چنانچہ ہل عرف زید کی اصل اهل عرف زيد ہے یعنی وہ ہل جو قد کے معنی میں ہے اس پر ہمزہ داخل ہے پس اهل عرف زيد گویا اقد عرف زيد ہے پھر چونکہ ''ہل'' استفہامی معنی میں بکثرت واقع ہوتا ہے اس لئے اس ہل سے پہلے جو ہمزہ تھا اس کو گرا دیا گیا اور ہل کو ہمزہ کے قائم مقام کر دیا گیا مصنف کے کلام سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک تو یہ کہ ہل کبھی خبر میں بھی واقع ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ہ هل اتى على الانسان حين من الـدهـر میں ہل، قد کے معنی میں کلام خبری میں واقع ہے اور یہ بات اس طرح معلوم ہوگئی کہ جب بقول مصنف استفہام میں ہل کا وقوع کثیر ہے تو اس کے علاوہ میں یعنی خبر میں بھی اس کا وقوع ہوگا مگر کم ہوگا دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جب ہل، ہمزہ کے قائم مقام ہوگیا تو اس سے قد کے معنی ملغی ہو گئے یعنی اس میں قد کے معنی باقی نہ رہے بہر حال ہل اپنے استعمال اصلی کے اعتبار سے قد کے معنی میں ہوتا ہے اور قد فعل کے خواص میں سے ہے یعنی قد صرف فعل پر داخل ہوتا ہے پس جب قد فعل کے خواص میں سے ہے تو ہل جو قد کے معنی میں ہے وہ بھی فعل کے خواص میں سے ہوگا مگر چونکہ فرع کو من کل وجہ اصل کا حکم نہیں دیا جاتا ہے اس لئے قد کا اسم پر داخل ہونا تو بالکل ناجائز ہوگا اور ہل کا اسم پر داخل ہونا جائز ہوگا البتہ اس میں یہ تفصیل ہوگی کہ اگر جملہ میں فعل ہے تو ہل کا اسم پر داخل ہونا قبح کے ساتھ جائز ہے اور اگر فعل نہیں ہے بلکہ جملہ کی دونوں طرفین اسم ہیں تو بغیر قبح کے جائز ہے رہا یہ سوال کہ اگر جملہ کی دونوں طرفیں اسم ہو جیسے ہل زید قائم تو یہ قبیح کیوں نہیں ہے اور اگر جملہ کی ایک طرف اسم ہو اور ایک طرف فعل ہو جیسے ہل زید عرف یہ قبیح کیوں ہے یعنی جب کہ دونوں مثالوں میں ہل اسم پر داخل ہے تو دونوں کو قبیح ہونا چاہئے ایک قبیح اور ایک غیر قبیح کیوں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جب جملہ کی دونوں طرفین اسم ہوں گی جیسے ہل زید قائم تو ہل اپنے حیز میں فعل کو نہیں دیکھے گا اور جب ہل اپنے حیز اور اپنے محل میں اپنے دوست فعل کو نہیں دیکھے گا تو وہ اس سے غافل ہو جائے گا اور وہ اس کو اس طرح بھول جائے گا کہ اس کی طرف اس کا میلان بھی نہ ہوگا اور جب ہل فعل سے بالکل غافل ہوگیا اور اس کو بالکل بھول گیا تو اب اس میں صرف استفہام کے معنی ملحوظ ہوں گے قد جو فعل کا خاصہ ہے اس کے معنی ملحوظ نہ ہوں گے اور حرف استفہام چونکہ بغیر قباحت کے اسم پر داخل ہو سکتا ہے اس لئے ہل زید قائم میں ہل کا اسم پر دخول بغیر قباحت کے جائز ہوگا اس کے برخلاف جب خبر فعل ہو جیسے ہل زید عرف تو اس صورت میں ہل اپنے حیز میں فعل کو دیکھے گا تو ہل کو اپنے معنی اصلی یعنی قد کے معنی میں ہونے کے اعتبار سے فعل کیساتھ جو دوستی ہے اسکو وہ یاد آجائیگی اور

وہ اس کا مشتاق ہوگا اور اس پرانے دوست کی طرف مائل ہوگا پس ایسی صورت میں ہل اس کو ہرگز ہرگز برداشت نہیں کرے گا کہ اسکو اور اسکے دوست کے درمیان اسم حائل ہو اور اس کا اس کے دوست (فعل) کے ساتھ معانقہ نہ ہو اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں ہل کا اسم پر داخل ہونا اگرچہ جائز ہے لیکن ہل کو تکلیف پہنچانے کی وجہ سے قبیح ضرور ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔ من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين احبته يوم القيمة (ترمذی ص ۲۴۱ ج ۱)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی ملک میں ایک باندی ہو اور اس کا ایک بیٹا ہو پھر وہ ان سے ایک کو فروخت کر دے اور دوسرے کو فروخت نہ کرے یا دونوں کو الگ الگ دو آدمیوں کے ہاتھ فروخت کر دے تو ان دونوں کے درمیان جدائی کرنے کی وجہ سے اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ اس کے اور اس کے دوستوں کے درمیان قیامت کے دن تفریق کرے گا فقہاء اس حدیث کی وجہ سے فرماتے ہیں کہ ماں اور بیٹے کے درمیان بیع میں مذکورہ تفریق کرنا شرعاً جائز تو ہے مگر مکروہ یعنی قبیح ہے پس اسی طرح مذکورہ صورت میں ہل کا اس اسم پر داخل کرنا جائز تو ہے مگر قبیح ہے۔

وهي اى هل تخصص المضارع بالاستقبال بحكم الوضع كالسين وسوف فلا يصح هل تضرب زيدا في ان يكون الضرب واقعا في الحال على ما يفهم عرفاً من قوله وهو اخوك كما يصح اتضرب زيد اوهو اخوك قصداً الى انكار الفعل الواقع في الحال بمعنى انه لا ينبغي ان يكون ذلك لان هل يخصص المضارع بالاستقبال فلا يصلح لانكار الفعل الواقع في الحال بخلاف الهمزة وقولنا في ان يكون الضرب واقعاً في الحال ليعلم ان هذا الامتناع جار في كل ما يوجد فيه قرينة تدل على ان المراد انكار الفعل الواقع في الحال سواء عمل ذلك المضارع في جملة حالية كقولك اتضرب زيداً وهو اخوك او لا كقوله تعالىٰ اتقولون على الله ما لا تعلمون وكقولك اتؤذى اباك واتشتم الامير ولا يصح وقوع هل في هذه المواضع.

ترجمہ: اور وہ یعنی ہل فعل مضارع کو بحکم وضع استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے جیسے سین اور سوف پس هل تضرب زيداً اس بارے میں صحیح نہ ہوگا کہ ضرب فی الحال واقع ہے جیسا کہ عرفاً اس کے قول ''وهو اخوك'' سے سمجھا جاتا ہے جیسا کہ صحیح ہے ''اتضرب زيدا وهو اخوك'' اس فعل کے انکار کا ارادہ کرتے ہوئے جو فی الحال واقع ہے بایں معنی کہ اس کا ہونا مناسب نہیں ہے اس لئے کہ ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے پس فی الحال واقع ہونے والے فعل کا انکار صحیح نہیں ہوگا برخلاف ہمزہ کے۔ اور ہمارا قول في ان يكون الضرب واقعاً في الحال اس لئے ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ امتناع ہر ایسی جگہ جاری ہے جس میں ایسا قرینہ موجود ہو جو اس پر دلالت کرے کہ واقع فی الحال فعل کا انکار مقصود ہے برابر ہے کہ یہ فعل مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے تیرا قول ''اتضرب زيدا وهو اخوك'' یا عمل نہ کرے جیسے باری تعالیٰ کا قول ''اتقولون على الله مالا تعلمون'' (کیا تم اللہ تعالیٰ پر ایسی بات کا افتراء کرتے ہو جس کو تم جانتے نہیں ہو) اور جیسے تیرا قول ''اتؤذى اباك واتشتم الامير'' (کیا تو اپنے باپ کو تکلیف دیتا ہے اور کیا تو امیر کو گالی دیتا ہے) ان مواضع میں ہل کا آنا صحیح نہیں ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ ہل جو استفہام کے معنی میں مستعمل ہے یعنی ہل استفہامیہ فعل مضارع کو بحکم استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے مطلب یہ ہے کہ فعل مضارع جو حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے جب اس پر ہل استفہامیہ داخل کیا جائے گا تو استقبال کے ساتھ خاص ہو جائے گا اور اس میں حال کے معنی باقی نہ رہیں گے۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ہل استفہامیہ کا فعل

مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرنا قرائن کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ بحکم وضع ہوگا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ ہل استفہامیہ کا فعل مضارع پر داخل ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ فعل مضارع استقبال کے ساتھ خاص ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ واضع نے جس طرح سین اور سوف کو اس بات کے لئے وضع کیا ہے کہ وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیں اسی طرح ہل استفہامیہ کو اس بات کے لئے وضع کیا ہے کہ وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے ہم نے ہل استفہامیہ کی قید اس لئے لگائی ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہل جو قد کے معنی میں ہوتا ہے وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے بلکہ وہ جس طرح استقبال پر داخل ہوتا ہے اسی طرح حال پر بھی داخل ہوتا ہے یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اگر ہل بحسب الوضع فعل کو استقبال کے ساتھ خاص کرنے والا ہے تو ماضی کو بھی استقبال کے ساتھ خاص کرنے والا ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا قول **فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا** (کیا تم نے اس کو صحیح پالیا جو تمہارے رب نے وعدہ کیا ہے) میں ہل ماضی پر داخل ہے مگر اس کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے بلکہ ماضی کے معنی علی حالہ باقی ہیں۔ فاضل دسوقی نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہل ان حروف میں سے نہیں ہے جو فعل کے معنی بدل دیتے ہیں کیونکہ ہل دراصل قد کے معنی میں ہے اور قد فعل کے معنی کو متغیر نہیں کرتا ہے ہل کا کام صرف اتنا ہے کہ مضارع جو حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے ان میں سے ایک یعنی استقبال کے معنی کو متعین کر دے اور جب ایسا ہے تو سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا الحاصل ہل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اور جب ہل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو ہل استفہامیہ کا ایسی جگہ استعمال کرنا درست نہ ہوگا جہاں حال کے معنی مقصود ہوں مثلاً **هل تضرب زيداً وهو اخوك** مثال اس بات میں صحیح نہ ہوگی کہ ضرب فی الحال واقع ہے جیسا کہ عرفاً وہو اخوک سے سمجھا جا رہا ہے۔ اور صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہل تو استقبال کے لئے ہے یعنی وہ تو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ تضرب میں صرف استقبال کے معنی ہوں اور جملہ حالیہ یعنی وہو اخوک اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ تضرب فعل میں صرف حال کے معنی ہوں کیونکہ جملہ حالیہ یعنی وہو اخوک کا مضمون فی الحال حاصل ہے اور حال کا مضمون اپنے عامل کے لئے قید ہوتا ہے پس جب حال کا مضمون یعنی اخوت فی الحال ثابت ہے اور عامل یعنی ضرب کو حال کے مضمون کے ساتھ مقید کر دیا گیا تو عامل بھی فی الحال واقع ہوگا بہر حال ہل تقاضہ کرتا ہے کہ تضرب میں استقبال کے معنی ہوں اور جملہ حالیہ تقاضا کرتا ہے کہ تضرب میں حال کے معنی ہوں اور ان دونوں میں منافات ہے پس اجتماع متنافیین کی وجہ سے یہ مثال صحیح نہیں ہے اس کے برخلاف اتضرب زیداً وہو اخوک صحیح ہے باوجود یہ کہ اس مثال میں زمانہ حال میں فعل کے وقوع کا انکار مقصود ہے یعنی یہ مقصود ہے کہ تجھ کو اپنے بھائی زید کو مارنا نہیں چاہیے تھا شارح کہتے ہیں کہ یہ یعنی ہل تضرب زیداً وہو اخوک کا صحیح نہ ہونا اور **اتضرب زيداً وهو اخوك** کا صحیح ہونا اس لئے ہے کہ ہل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔ لہذا اجتماع متنافیین کی وجہ سے زمانہ حال میں فعل کے وقوع کا انکار جائز نہ ہوگا اور ہمزہ چونکہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے اس لئے ہمزہ کو داخل کرنے کی صورت میں زمانہ حال میں وقوع فعل کا انکار جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں اجتماع متنافیین لازم نہیں آتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ہم نے **في ان يكون الضرب واقعاً في الحال** کی قید اس لئے ذکر کی ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ امتناع یعنی مضارع پر دخول ہل کا ممتنع ہونا ہر اس جگہ میں جاری ہوگا یعنی ہر اس جگہ میں مضارع کا داخل کرنا ممتنع ہوگا جہاں اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ یہاں فعل کے وقوع کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے خواہ وہ مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے اتضرب زیداً وہو اخوک کہ اس میں تضرب فعل مضارع وہو اخوک جملہ حالیہ میں عامل ہے خواہ عمل نہ کرے یعنی جملہ حالیہ ہی نہ ہو کہ فعل مضارع اس میں عمل کرے جیسے "**اتقولون على الله ما لا تعلمون**" اور جیسے **اتؤذى اباك** اور اتشتم الامیر۔ علامہ دسوقیؒ فرماتے ہیں کہ زیادہ واضح یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ہم نے مذکورہ قید اس

لئے ذکر کی ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ فعل مضارع پر ہل کا داخل کرنا ہر اس جگہ ممتنع ہے جہاں اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ وقوع فعل کا انکار فی الحال کیا جارہا ہے قرینہ خواہ لفظیہ ہو جیسا کہ جب مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے ''اتضرب زیدا وھو اخوک'' کیونکہ وھو اخوک اس بات پر قرینہ ہے کہ فعل ضرب کے وقوع کا فی الحال انکار کیا جارہا ہے یا قرینہ حالیہ ہو جیسا کہ کتاب میں مذکور اگلی تین مثالوں میں قرینہ حالیہ کی وجہ سے وقوع فعل کا انکار فی الحال کیا جارہا ہے اور قرینہ حالیہ توبیخ ہے اس طور پر کہ پہلی مثال میں افتراء پر اور دوسری مثال میں ایذاء باپ پر اور تیسری مثال میں امیر کو گالی دینے پر توبیخ کی گئی ہے اور توبیخ یا تو اس فعل پر کی جاتی ہے جو فعل فی الحال واقع ہو یا اس پر کیجاتی ہے جو ماضی میں واقع ہو چکا ہو۔ اس فعل پر توبیخ نہیں کی جاتی جو آئندہ زمانہ میں واقع ہوگا۔ ان تینوں مثالوں میں خطاب چونکہ ان کی افتراء، ایذاء اور شتم کے فوراً بعد کیا گیا ہے اور خطاب اور ان چیزوں کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے اسلئے ان تینوں مثالوں میں زمانہ حال میں وقوع فعل کا انکار ہوگا۔ الحاصل اجتماع متنافیین کے لازم آنے کی وجہ سے ان مواقع میں ہمزہ کی جگہ ہل کا داخل کرنا درست نہ ہوگا۔

ومن العجائب ما وقع لبعضهم فی شرح هذا لموضع من ان هذا لامتناع بسبب ان الفعل المستقبل لا يجوز تقييده بالحال او اعماله فيها ولعمری ان هذا لفرية ما فيها مرية اذ لم ينقل عن احد من النحاة امتناع مثل سيجئ زيد راكبا وما ضرب زيد وهو بين يدی الامير كيف وقد قال الله تعالیٰ سيدخلون جهنم داخرين وانما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار مهطعين وفی الحماسه شعر

ساغسل عنی العار بالسيف جالباً ؛ علی قضاء الله ما كان جالباً

وامثال هذه اكثر من ان تحصیٰ.

ترجمہ: اور تعجب خیز بات وہ ہے جو اس مقام کی شرح میں بعض شراح سے واقع ہوئی ہے کہ یہ امتناع اس سبب سے ہے کہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کرنا یا اس کو اس میں عامل قرار دینا جائز نہیں ہے اور مجھے اپنی زندگی کی قسم یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے اس لئے کہ **سیجئ زید راکبا** اور ماضرب زیداوھو بین یدی الامیر جیسی مثالوں کا ممتنع ہونا کسی نحوی سے منقول نہیں ہے کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''**سيدخلون جهنم داخرين**'' اور ''**انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار مهطعين**'' اور حماسہ میں ہے میں اپنے آپ سے تلوار کے ذریعہ عار دور کردوں گا۔ درآنحالیکہ اللہ کا حکم لائے مجھ پر جو کچھ بھی لائے اور اس طرح کی مثالیں اتنی ہیں جن کو شمار نہیں کیا جاسکتا ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ علامہ شیرازی وغیرہ بعض حضرات نے **هل تضرب زيدا وهو اخوک** کے عدم جواز کا ہمارے بیان کردہ سبب کے علاوہ جو سبب بیان کیا ہے وہ انتہائی تعجب خیز اور مضحکہ خیز ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ ہل جب مضارع پر داخل ہوگا تو وہ اسکو منصوص طریقہ پر استقبال کے معنی میں کردے گا پھر اس فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا حالانکہ فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ حال اور استقبال کے زمانہ میں عدم مقارنت ہوتی ہے اور قید اور مقید کا ایک زمانہ میں مقارن ہونا ضروری ہے پس مثال مذکور میں چونکہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور فعل مستقبل حال میں عامل ہے اس لئے اس کا تقاضہ یہ ہوگا کہ استقبال اور حال دونوں کا زمانہ ایک ہو حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اسی وجہ سے مذکورہ مثال ناجائز ہے۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی اپنی زندگی کی قسم کھا کر فرماتے ہیں کہ یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ **سیجئ زید راکبا** میں مجئ فعل سین کی وجہ سے مستقبل ہے اور اس کو حال یعنی **وهو بين يدی الامير** کے ساتھ مقید کیا گیا ہے حالانکہ کوئی نحوی ان مثالوں کے عدم جواز اور امتناع کا قائل نہیں ہے

شارح نے دو مثالیں لا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ حال جس کے ساتھ فعل مستقبل مقید کیا گیا ہے مفرد ہو یا جملہ ہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی نحویوں کے نزدیک دونوں مثالیں جائز ہیں۔ پھر ترقی کر کے شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات کا بیان کردہ سبب کیسے صحیح ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "سیدخلون جھنم داخرین" (وہ لوگ عنقریب جہنم میں داخل ہوں گے درآنحالیکہ ذلیل ہوں گے) ملاحظہ کیجئے اس آیت میں سین کی وجہ سے دخول استقبال ہے مگر حال یعنی داخرین کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے انما یؤخرھم لیوم تشخص فیہ الابصار مھطعین، (وہ ان کو ایسے دن کے لئے ڈھیل دیتا ہے جس میں آنکھیں چڑھ جائیں گی درآں حالیکہ وہ دوڑتے ہوں گے) دیکھئے یہاں بھی یوم قیامت کے لئے تاخیر استقبالی ہے مگر اس کو حال یعنی مھطعین کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور دیوان حماسہ میں ہے کہ سا غسل عنی العار بالسیف جالبا۔ علی قضاء اللہ ما کان جالبا (میں اپنے اوپر سے تلوار کے ذریعہ عار دور کر دوں گا درآنحالیکہ اللہ کا حکم لائے جو کچھ بھی لائے) ملاحظہ کیجئے اس شعر میں بھی غسل سین کی وجہ سے استقبالی ہے مگر اس کو حال یعنی جالبا کے ساتھ مقید کیا گیا ہے ان کے علاوہ بے شمار مثالیں ایسی ہیں جب میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے پس اگر ہل تضرب زیدا و ہوا خوک کے عدم جواز کا سبب فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کرنا ہوتا تو باری تعالیٰ کے کلام میں اور فصحاء کے کلام میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہوتا۔ الحاصل ان حضرات کا یہ سبب بیان کرنا انتہائی مہمل اور لغو ہے۔

واعجب من ھذا انہ لما سمع قول النحاۃ انہ یجب تجرید صدر الجملۃ الحالیۃ عن علم الاستقبال لتنافی الحال والاستقبال بحسب الظاھر علی ما سنذکرہ حتی لا یجوزیاتینی زید سیر کب او لن یر کب فھم منہ انہ یجب تجرید الفعل العامل فی الحال عن علامۃ الاستقبال حتی لا یصح تقیید مثل ھل تضرب وستضرب ولن تضرب بالحال واورد ھذا المثال دلیلا علی ما ادعاہ ولم ینظر فی صدرھذا المثال حتی یعرف انہ لبیان امتناع تصدیر الجملۃ الحالیۃ بعلم الاستقبال .

ترجمہ: اور اس سے زیادہ تعجب خیز بات یہ ہے کہ جب قائل نے نحات کے اس قول کو سنا کہ جملہ حالیہ کے شروع کو علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے حال اور استقبال میں بظاہر منافات ہونے کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب ذکر کریں گے یہاں تک یاتینی زید سیر کب یا لن یر کب جائز نہ ہوگا اس سے سمجھ بیٹھا کہ علامت استقبال سے اس فعل کو خالی کرنا ضروری ہے جو حال میں عامل ہوتی کہ ہل تضرب، ستضرب اور لن یضرب کو حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اور اس مثال کو اپنے مدعیٰ کے دلیل میں لے آیا اور اس مثال کے شروع کو بھی نہ دیکھا یہاں تک کہ جان لیتا کہ یہ مثال تو جملہ حالیہ کو علامتِ استقبال کے ساتھ شروع کرنے کے امتناع کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانی، علامہ شیرازی وغیرہ بعض حضرات کا تمسخر کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ گذشتہ بات سے بھی زیادہ تعجب خیز بات ایک اور ہے مگر اس تعجب خیز بات سے پہلے راقم سطور کی بات ملاحظہ فرمالیجئے۔ وہ بات یہ ہے کہ نحاۃ جملہ حالیہ میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ جملہ حالیہ کو علامت استقبال سے شروع نہ کیا جائے یعنی نحات کے نزدیک جملہ حالیہ کا علامتِ استقبال سے خالی ہونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حال اور استقبال کے درمیان بظاہر منافات ہے انشاء اللہ اس کی تفصیل باب فصل وصل کے آخر میں بحث الحال میں تذنیب کے عنوان سے ذکر کریں گے علامتِ استقبال سے مراد سین، سوف، ہل، لن ہے یہاں شارح نے بظاہر کا لفظ اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ نفس الامر میں ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ہمارا کلام حال نحوی میں ہے یعنی اس حال میں کلام ہے جو ترکیب میں حال واقع ہوتا ہے اور یہ حال استقبال کے منافی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس حال کا زمانہ ماضی بھی ہوتا ہے حال بھی ہوتا ہے اور مستقبل

بھی ہوتا ہے اس لئے کہ حال نحوی کا اپنے عامل سے مقارن ہونا ضروری ہے لہذا جو زمانہ اس کے عامل کا ہوگا وہی زمانہ اس کا ہوگا خواہ وہ زمانہ ماضی ہو خواہ حال ہو خواہ مستقبل ہو۔ اور جو حال نفس الامر میں استقبال کے منافی ہوتا ہے وہ حال نحوی نہیں ہے بلکہ حال زمانی ہے جو ماضی اور مستقبل کے مقابل ہے الحاصل نحویوں کے نزدیک حال نحوی اور استقبال کے درمیان بظاہر منافات کی وجہ سے جملہ حالیہ کا علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے چنانچہ یاتینی زید سیر کب یا یاتینی زیدلن یر کب کہنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں جملہ حالیہ (سیر کب) علامتِ استقبال سے خالی نہیں ہے۔ علامہ تفتازانی کہتے ہیں کہ علامہ شیرازی وغیرہ دانائے روزگار حضرات نے جب نحویوں کا یہ کلام سنا کہ جملہ حالیہ کو علامتِ استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے تو انھوں نے اس سے یہ سمجھا کہ وہ فعل جو حال میں عامل ہوتا ہے اس کا علامتِ استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے حتیٰ کہ ہل تضرب، ستضرب اور لن تضرب کو حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہوگا یعنی ہل تضرب زیدا وہو راکب، ستضرب زیدا وھو راکب اور لن تضرب زیدا وھو راکب کہنا صحیح نہیں ہوگا اور پھر ان حضرات نے اپنے دعویٰ پر اس مثال کو یعنی یاتینی زید سیر کب یا یاتینی زیدلن یر کب کو دلیل کے طور پر پیش کر دیا اور اس مثال کے شروع میں دیکھا تک نہیں کیونکہ یہ حضرات اگر اس مثال کے شروع میں نظر ڈال لیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ اس مثال کا آغاز اور شروع علامتِ استقبال سے خالی ہے یہ مثال تو اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ جملہ حالیہ کا علامتِ استقبال کے ساتھ شروع کرنا ممتنع ہے حاصل کلام یہ ہے کہ ان حضرات نے نحویوں کے کلام سے جو سمجھا اولاً تو وہ غلط ہے پھر اپنی تائید میں جس مثال کو دلیل بنا کر پیش کیا ہے وہ غلط ہے اس لئے ان کی فہم و دانش پر تعجب بالائے تعجب ہے بلکہ ماتم ہے۔

و لاختصاص التصديق بها ای لكون هل مقصورة على طلب التصديق وعدم مجيئهالغير التصديق كما ذكر فيما سبق وتخصيصها المضارع بالاستقبال كان لها مزيد اختصاص بما كونه زمانيا اظهر ما موصولة وكونه مبتداء وخبره اظهر وزمانياً خبر الكون ای بالشیء الذی زمانيته اظهر كالفعل فان الزمان جزء من مفهومه بخلاف الاسم فانه انما يدل عليه حيث يدل بعروضه له اما اقتضاء تخصيصها المضارع بالاستقبال لمزيد اختصاصها بالفعل فظاهر واما اقتضاء كونها لطلب التصديق فقط لذلك فلان التصديق هو الحكم بالثبوت او الانتفاء والنفی والاثبات انما يتوجهان الى المعانی والاحداث التی هی مدلولات الافعال لا الى الذوات التی هی مدلولات الاسماء .

ترجمہ: اور اس لئے کہ ہل تصدیق کے ساتھ خاص ہے یعنی اس لئے کہ ہل طلب تصدیق پر منحصر ہے اور وہ غیر تصدیق کے لئے نہیں آتا جیسا کہ سابق میں ذکر کر لیا گیا اور اس وجہ سے کہ ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اس کے لئے اس کے ساتھ مزید اختصاص ہے جس کا زمانی ہونا اظہر ہو۔ ما موصولہ ہے اور کونہ مبتداء ہے اور اس کی خبر اظہر ہے اور زمانیا کون مصدر کی خبر ہے یعنی اس شئ کے ساتھ جس کا زمانی ہونا اظہر ہو جیسے فعل اس لئے کہ زمانہ فعل کے مفہوم کا جزء ہے برخلاف اسم کے کیونکہ اسم زمانہ پر جو دلالت کرتا ہے سو، اس طور پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ اسم کو عارض ہے بہرحال ہل کا مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرنا ہل کے فعل کے ساتھ مزید اختصاص کو مقتضی ہے سو یہ ظاہر ہے اور بہرحال ہل کا صرف طلبِ تصدیق کے لئے ہونا ہل کے فعل کے ساتھ مزید اختصاص کا مقتضی ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق نام ہے ثبوت یا انتفاء کے حکم کا اور نفی و اثبات معانی اور ان احداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو افعال کے مدلولات ہیں نہ کہ ان ذوات کی طرف جو اسماء کے مدلولات ہیں۔

تشریح: اس عبارت کو حل کرنے سے پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ اسم کے مقابلے میں فعل کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے یعنی زمانہ کا ظہور فعل سے زیادہ ہوتا ہے اسم سے اس درجہ کا ظہور نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زمانہ فعل نحوی کے مفہوم کا جزء ہے کیونکہ فعل نحوی تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے (۱) معنی حدثی (۲) نسبت الی فاعل ما (۳) زمانہ۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ کل کی دلالت اس کے جزء پر زیادہ ظاہر ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو فعل کا زمانی ہونا بلاشبہ زیادہ ظاہر ہوگا اور رہا اسم تو وہ زمانہ پر بحسب الوضع دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ اس طور پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ وصف بن کر اس طرح عارض ہوتا ہے جس طرح لازم ملزوم کو عارض ہوتا ہے جیسے انا ضارب الآن یا انا ضارب غدا۔ اور یہ اس لئے ہے کہ اسم فاعل ایسی ذات کے لئے موضوع ہے جس کے ساتھ حدث قائم ہو اور حدث کے لوازم میں سے ایسا زمانہ ہے جس میں وہ واقع ہو پس نتیجہ یہ نکلا کہ اسم فاعل کے لئے زمانہ لازم ہے حاصل یہ کہ فعل من حیث الفعل بحسب الوضع زمانہ سے جدا نہیں ہوتا ہے اور اسم من حیث الاسم بحسب الوضع زمانہ سے جدا ہوتا ہے اور یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ زمانہ جب اسم کے لئے وصف بنکر واقع ہو تو اسم کو عارض اور لازم ہوتا ہے۔ الحاصل اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسم کے مقابلہ میں فعل کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ مصنف اس عبارت میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کلمہ ہل کو ایسی چیز کے ساتھ زیادہ تعلق اور اختصاص ہے جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہو اور وہ فعل ہے یعنی اسم کے مقابلہ میں فعل کے ساتھ ہل کا زیادہ تعلق اور اختصاص ہے چنانچہ ہل اسم کے مقابلہ میں فعل پر زیادہ داخل ہوتا ہے فاضل مصنف نے اس معلول کی دو علتیں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ ہل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اور غیر تصدیق کی طلب کے لئے نہیں آتا جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے اور دوسری علت یہ ہے کہ کلمہ ہل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے فاضل مصنف نے عام عادت کے خلاف علت پہلے ذکر کی ہے اور معلول بعد میں الحاصل ان دونوں علتوں میں سے ہر ایک اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ ہل کا ایسی چیز کے ساتھ زیادہ تعلق ہو جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہو یعنی فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہو۔ شارح مختصر علامہ تفتازانیؒ نے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہل کا مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرنا اس بات کا مقتضی ہے کہ ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے سو یہ بات بالکل ظاہر ہے اس طور پر کہ ہل جب فعل مضارع کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص کریگا تو ہل کا فعل کے ساتھ یقیناً ارتباط اور تعلق ہوگا کیونکہ فعل مضارع، مطلق فعل کی نوع ہے اور جس چیز کا نوع کے ساتھ تعلق ہوگا اس کا جنس کے ساتھ تعلق ہوگا پس ہل جس کا فعل مضارع کے ساتھ تعلق ہے اس کا مطلق فعل کے ساتھ بھی تعلق ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرے گا تو مضارع میں یقیناً ہل کی تاثیر ہوگی اور مضارع میں ہل کی تاثیر اس بات کی دلیل ہے کہ ہل کا جنس فعل کے ساتھ کچھ زائد تعلق ہے اور ہل کا صرف طلب تصدیق کے لئے ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے۔ سو اس کی دلیل یہ ہے کہ تصدیق نام ہے ثبوت یا انتفاء کے حکم کا اور نفی اور اثبات معانی اور احداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور معانی اور احداث افعال کے مدلولات ہیں ذوات جو اسماء کے مدلولات ہیں ان کی طرف متوجہ نہیں ہوتے ہیں پس چونکہ ہل تصدیق کے طلب کے لئے ہے اور تصدیق ثبوت یا انتفاء کے حکم کا نام ہے اور ثبوت اور انتفاء متوجہ ہوتے ہیں یا معانی اور احداث کی طرف اور معانی اور احداث افعال کے مدلولات ہیں اس لئے ہل کا فعل کیساتھ زیادہ تعلق ہوگا مگر اس دوسری دلیل پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس دلیل کا تقاضہ تو یہ ہے کہ جملہ اسمیہ پر ہل کا دخول ناجائز ہو کیونکہ ہل ایسی چیز پر داخل ہوتا ہے جو معانی اور احداث پر دلالت کرتی ہو اور اسم معانی اور احداث پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا جملہ اسمیہ پر ہل کا دخول ناجائز ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہل جملہ اسمیہ پر بھی داخل ہوتا ہے اگر چہ جملہ فعلیہ کے مقابلہ میں کم داخل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ معانی اور احداث جس طرح افعال کے مدلولات ہیں اسی طرح اسماء مشتقہ کے بھی مدلولات ہیں لیکن افعال کے مدلولات بطریق اصالت ہیں اور اسماء مشتقہ کے مدلولات بطریق تبعیت ہیں

پس اسی وجہ سے ہل کا افعال کے ساتھ زیادہ تعلق ہے اور اسماء مشتقہ کے ساتھ کم تعلق ہے شارح کی عبارت میں بھی **هي مدلولات الافعال** سے مراد **هي مدلولات الافعال بطريق الاصالت** ہے۔

(**فوائد**) شارح نے بما کونہ زمانیا اظہر کی ترکیب بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ما موصولہ ہے اور کون مصدر ناقص ہے ضمیر اس کا اسم ہے زمانیا اس کی خبر ہے کون مصدر اپنے اسم اور خبر سے مل کر مبتداء اور اظہر اس کی خبر سے ملکر صلہ۔ موصول اپنے صلہ سے مل کر با حرف جار کا مجرور، شارح کی عبارت میں معانی اور احداث سے مراد وہ صفات ہیں جو قائم بالغیر ہوں اور ذوات سے مراد وہ امور ہیں جو قائم بذاتہا ہو۔
جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

ولهذا ای ولان لها مزيد اختصاص بالفعل كان فهل انتم شاكرون ادل على طلب الشكر من فهل تشكرون وفهل انتم تشكرون مع انه مؤكد بالتكرير اذ انتم فاعل فعل محذوف لان ابراز ما سيتجدد في معرض الثابت ادل على كمال العناية بحصوله من ابقائه على اصله كما في هل تشكرون وهل انتم تشكرون لان هل في هل تشكرون وهل انتم تشكرون على اصلها لكونها داخلة على الفعل تحقيقاً في الاول وتقديراً في الثاني وفهل انتم شاكرون ادل على طلب الشكر من افانتم شاكرون ايضاًوان كا ن للثبوت باعتبار كون الجملة اسمية لان هل ادعىٰ للفعل من الهمزة فتركه معها اى ترك الفعل مع هل ادل على ذلك اى على كمال العناية بحصول ما سيتجددولهذا اى ولان ادعىٰ للفعل من الهمزة لا يحسن هل زيد منطلق الا من البليغ لانه الذي يقصد به الدلالة على الثبوت وابراز ما سيوجد في معرض الموجود .

ترجمہ: اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے فہل انتم شاکرون، فہل تشکرون اور فہل انتم تشکرون کی بنسبت طلب شکر پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے باوجود یکہ فہل انتم شاکرون تکرار کی وجہ سے مؤکد ہے اس لئے کہ انتم فعل محذوف کا فاعل ہے کیونکہ آئندہ موجود ہونے والی چیز کو ثابت کی صورت میں ظاہر کرنا اس کو اس کی اصل پر باقی رکھنے کی بہ نسبت اس کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے جیسا کہ تشکرون اور ہل انتم تشکرون میں ہے اس لئے کہ ہل انتم تشکرون اور ہل انتم تشکرون میں کلمہ ہل اپنی اصل پر ہے کیونکہ وہ اول میں تحقیقاً فعل پر داخل ہے اور ثانی میں تقدیراً اور فہل انتم شاکرون، افانتم شاکرون کی بہ نسبت بھی طلب شکر پر زیادہ دال ہے اگر چہ یہ جملہ اسمیہ ہونے کے اعتبار سے ثبوت کیلئے ہے کیونکہ ہل ہمزہ کے بہ نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے پس فعل کو ہل کے ساتھ ترک کرنا اس پر یعنی آئندہ ہونے والی چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے اور اس وجہ سے یعنی اس وجہ سے کے ہل ہمزہ کی بہ نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے ہل زید منطلق جائز نہیں ہوگا مگر بلیغ سے اس لئے کہ ثبوت پر دلالت کا اور آئندہ ہونے والی چیز کو موجود کی صورت میں ظاہر کرنے کا ارادہ بلیغ ہی کرسکتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہل کا چونکہ فعل کے ساتھ کچھ زائد تعلق ہے جیسا کہ سابق میں ثابت کیا گیا ہے اس لئے 'ہل انتم شاکرون' ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون کی بنسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا باوجودیکہ ہل انتم تشکرون تکرار فعل کی وجہ سے موکد ہے اس طور پر کہ انتم فعل محذوف کا فاعل ہے اور تقدیر عبارت ہل تشکرون تشکرون ہے پس فعل اول کو حذف کر دیا گیا اور ضمیر متصل چونکہ بغیر فعل کے نہیں آتی ہے اس لئے ضمیر متصل کو ضمیر منفصل کے ساتھ تبدیل کر کے انتم لایا گیا الحاصل ہل انتم تشکرون اگر چہ تکرار فعل کی وجہ سے مؤکد ہے مگر اس کے باوجود ہل انتم شاکرون حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب کسی چیز کی حصول کی

زیادہ رغبت اور زیادہ چاہت ہوتی ہے اور اس سے عنایت اور توجہ زیادہ متعلق ہوتی ہے تو اس کو بجائے ایسے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرنے کے جو آئندہ زمانہ پر دلالت کرے ایسے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں جو زمانہ حال پر دلالت کرتا ہو پس ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون یہ دونوں اپنی اصل پر ہیں اس طور پر کہ پہلی ترکیب میں ہل حقیقۃً فعل پر داخل ہے اور دوسری ترکیب میں تقدیراً فعل پر داخل ہے کیونکہ ہل کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ فعل مضارع پر داخل ہو اور اس کو استقبال کے ساتھ خاص کردے اور ہل انتم شاکرون میں ہل چونکہ جملہ اسمیہ پر داخل ہے اور جملہ اسمیہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے امر پر دلالت کرتا ہے جو فی الحال ثابت ہو پس ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون ہل کی وجہ سے چونکہ مستقبل کے صیغے ہیں اور ان میں شکر کا حصول آئندہ زمانہ کے ساتھ مقید ہے اس لئے ان ترکیبوں میں حصول شکر کی طرف زیادہ رغبت ظاہر نہ ہوگی اور ہل انتم شاکرون چونکہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ یہ فی الحال حصول شکر پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس ترکیب میں حصول شکر کی طرف زیادہ رغبت ہوگی پس حصول شکر جو آئندہ زمانہ میں موجود ہونے والا تھا اس کو امر ثابت فی الحال کی صورت میں ظاہر کرنا چونکہ اس کے حصول کی طرف کمالِ رغبت اور کمالِ عنایت پر زیادہ دلالت کرتا ہے بمقابلہ اس کے کہ اس کو اس کی اصل پر باقی رکھا جائے اس لئے ہل انتم شاکرون، ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔ آپ اس کو اختصار کے ساتھ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس چیز کو جو آئندہ زمانہ میں موجود ہونے والی ہو امر ثابت فی الحال کی صورت میں ظاہر کرنا چونکہ اس چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرتا ہے اس لئے ہل انتم شاکرون، ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون کی بہ نسبت حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ ہل انتم شاکرون، اانتم شاکرون کی بہ نسبت بھی حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرتا ہے اگرچہ جملہ اسمیہ ہونے کی وجہ سے اانتم شاکرون ثبوت کے لئے ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہل ہمزہ کے مقابلہ میں فعل کو زیادہ چاہتا ہے لہذا ہل کیساتھ فعل کو حذف کرنا آئندہ موجود ہونے والی چیز کے حصول کی طرف کمالِ رغبت پر زیادہ دال ہوگا اور ہمزہ کے ساتھ فعل کو حذف کرنا اس قدر دال نہ ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ فعل کا طالب ہمزہ بھی ہے اور ہل بھی مگر ہل کی طلب زیادہ ہے حتیٰ کہ ہل کے بعد فعل کا ہونا لازم کے مرتبہ میں ہے اور ہمزہ کے بعد فعل کا آنا لازم کے مرتبہ میں نہیں ہے اور لازم کا ترک کسی نکتہ ہی کی وجہ سے ہوسکتا ہے مثلاً شدتِ اعتناء، اہتمام اور شدتِ طلب یعنی جب کسی لازم کو ترک کیا جائے گا تو اس کے لئے کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور ہوگا اور وہ نکتہ شدتِ اعتناء، اہتمام اور مطلوب کی طرف رغبت ہے۔ اس کے برخلاف اگر غیر لازم کو ترک کیا گیا تو اس کے لئے کسی نکتہ کی ضرورت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو ہل کے بعد فعل کو ترک کرنا شیٔ مطلوب کے حصول کی طرف کمالِ رغبت پر زیادہ دال ہوگا اور جب ہل کے بعد فعل کو ترک کرنا شیٔ مطلوب کے حصول کی طرف کمالِ رغبت پر زیادہ دال ہے تو ہل انتم شاکرون، اانتم شاکرون کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دال ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہل ہمزہ کی بہ نسبت چونکہ فعل کو طالب زیادہ ہے اس لئے ہل زید منطلق بلیغ کی طرف سے کہا گیا تو مستحسن ہوگا اور اگر غیر بلیغ کی طرف سے کہا گیا تو قبیح ہوگا کیونکہ ہل کے بعد فعل کو ترک کرنے سے ثبوت پر دلالت اور غیر موجود کو موجود کی جگہ میں ظاہر کرنے کا جو نکتہ ہے بلیغ تو اس کا اعتبار کرسکتا ہے غیر بلیغ اس کا اعتبار نہیں کرسکتا لہذا یہ کلام بلیغ سے صادر ہوگا تو اس کے نزدیک یہ نکتہ اور یہ معنیٰ لطیف ہی منظور الیہ اور مقصود ہوں گے اور ہل چونکہ فعل کا مقتضی ہے اور یہاں اس کی جگہ اسم لایا گیا ہے اس لئے یہ کلام خلاف مقتضیٰ ظاہر ہوگا اور کسی نکتہ کی وجہ سے کلام کو خلاف مقتضیٰ ظاہر کرنا فن بلاغت میں سے ہے اور فن بلاغت کا ارتکاب بلاشبہ مستحسن ہے پس ہل زید منطلق کا بلیغ آدمی سے صدور بلاشبہ مستحسن ہوگا اور غیر بلیغ چونکہ اس نکتہ کا اعتبار کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس غیر بلیغ آدمی نے لفظ یعنی ہل کے استعمال اپنی نادانی کی وجہ سے بے موقع کیا

ہے نہ کسی نکتہ اور معنیٰ لطیف کی وجہ سے اور کسی لفظ کا بے موقع کا استعمال چونکہ قبیح ہوتا ہے اس لئے ہل زید منطلق کا غیر بلیغ سے صدور قبیح ہوگا۔

(فوائد) ہل انتم شاکرون جس طرح اانتم شاکرون کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دال ہے اسی طرح اتشکرون اور اانتم تشکرون کی بہ نسبت زیادہ دال ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ یہاں چھ صورتیں ہیں کیونکہ استفہام ہل کے ذریعہ ہوگا یا ہمزہ کے ذریعہ پھر ان میں سے ہر ایک جملہ فعلیہ پر داخل ہوگا یا ایسے جملہ اسمیہ پر داخل ہوگا جس کی خبر فعل ہو اور یا ایسے جملہ اسمیہ پر داخل ہوگا جس کی خبر بھی اسم ہو پس ہل انتم شاکرون بہ نسبت باقی پانچ قسموں کے حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے (دسوقی) (جمیل احمد غفر لہ ولوالدیہ)

وهی ای هل قسمان بسيطة وهی التی يطلب بها وجود الشئ او لا وجوده كقولنا هل الحركة موجودة او لاموجودة ومركبة وهی التی يطلب بها وجود شئ لشيئ او لا وجوده كقولنا هل الحركة دائمة او لا دائمة فان المطلوب وجود الدوام للحركة او لا وجوده لها وقد اعتبر فی هذه شيئان غير الوجود وفی الاولیٰ شئ واحد فكانت مركبة بالنسبة الی الاولیٰ وهی بسيطة بالنسبة اليها.

ترجمہ: اور وہ یعنی ہل کی دو قسمیں ہیں بسیطہ اور وہ وہ ہے جس کے ذریعہ وجود شئ یا لا وجود شئ کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول ہل الحرکۃ موجودۃ او لاموجودۃ۔ اور مرکبہ، اور وہ وہ ہے جس کے ذریعہ ایک شئ کے وجود کو دوسری شئ کے لئے یا ایک شئ کے عدم وجود کو دوسری شئ کے لئے طلب کیا جاتا ہو جیسے ہمارا قول ہل الحرکۃ دائمۃ اولا دائمۃ اس لئے کہ حرکت کے لئے وجودِ دوام یا اسکے لئے اس کا لا وجود دوام مطلوب ہے اس میں وجود کے علاوہ دو چیزیں معتبر ہیں اور اول میں ایک چیز پس یہ اول کی طرف نسبت کرتے ہوئے مرکبہ ہوگا اور وہ مرکبہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے بسیطہ ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہل کی دو قسمیں ہیں (۱) بسیطہ (۲) مرکبہ۔بسیطہ کے دو معنیٰ ہیں ایک تو یہ کہ اس کا کوئی جز نہ ہو جیسے جو ہر فرد۔دوم اقل اجزاء کو اس کے مقابل کی طرف نسبت کرتے ہوئے بسیط کہا جاتا ہے دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے بسیط امر نسبی اور امر اضافی ہے اور یہاں یہی معنیٰ مراد ہیں یہ بھی خیال رہے کہ ہل کا بسیط ہونا اور مرکب ہونا اس کے مدخول کے اعتبار سے ہوتا ہے۔الحاصل ہل کی دو قسمیں ہیں ایک ہل بسیطہ دوم ہل مرکبہ۔ہل بسیطہ وہ ہل ہے جس کے ذریعہ شئ کے وجود خارجی یا لا وجود خارجی کو طلب کیا جاتا ہے جیسے هل الحركة موجودة او لا موجودة میں حرکت کے وجود خارجی یا لا وجود خارجی کو طلب کیا گیا ہے اور سائل کا منشاء یہ ہے کہ حرکت خارج میں ثابت ہے یا خارج میں ثابت نہیں ہے بلکہ امر وہمی ہے ہل چونکہ طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے ہل بسیطہ کے ذریعہ وجود شے کے وقوع کی تصدیق کو طلب کیا جاتا ہے اس طور پر کہ ہل کا مدخول موضوع ہوگا اور وجود اس پر محمول ہوگا جیسے هل زيد موجود اور هل النار موجودة یعنی کیا خارج میں زید کے لئے وجود ثابت ہے اور کیا خارج میں آگ کے لئے وجود اور تحقق ثابت ہے۔الحاصل ہل بسیطہ سے موضوع اور اس کے وجود کے درمیان کی نسبت کے وقوع یا عدم وقوع کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے۔مصنف کے کلام میں شئ سے موضوع مراد ہے اور وجود جو محمول واقع ہوتا ہے اس سے وجود خارجی یعنی تحقق فی الخارج مراد ہے وجود بمعنی نسبت مراد نہیں ہے پس هل الحركة موجودة او لا موجودة اس وقت کہنا درست ہوگا جب متکلم کو پہلے سے حرکت مطلقہ (جسم کا ایک چیز سے دوسرے چیز کی طرف نکلنا) معلوم ہو اور سوال کا منشاء یہ ہوگا کہ حرکت مطلقہ جو مجھے پہلے سے معلوم ہے وہ خارج میں متحقق اور ثابت ہے یا ثابت اور متحقق نہیں ہے بلکہ امر اعتباری وہمی ہے۔شارح کی عبارت لاموجودۃ پر یہ اعتراض ہوگا کہ ہل اگر چہ طلب تصدیق کے لئے آتا ہے لیکن یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ

منفی پر داخل نہیں ہوتا ہے اور یہاں ہل، لاموجودۃ منفی پر داخل ہے لہذا یہ کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ ہل منفی پر داخل نہیں ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہل منفی پر مستقلاً داخل نہیں ہوگا چنانچہ ہل الحرکۃ لاموجودۃ کہنا صحیح نہ ہوگا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ تبعاً بھی منفی پر داخل نہ ہوگا بلکہ تبعاً منفی پر داخل ہوسکتا ہے اور لاموجودۃ سے شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ ہل کو صرف منفی پر داخل کر کے سوال کیا جائے اور **هل الحركة لا موجودة** کہا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ مستقلاً تو ہل مثبت پر داخل کیا جائے مگر سوال احد الامرین (ایجاب وسلب) کے بارے میں کیا جائے چنانچہ یہ کہا جائے ہل الحرکۃ موجودۃ او لاموجودۃ اس صورت میں ہل منفی پر داخل تو ہوگا مگر مستقلاً داخل نہیں ہوگا بلکہ تبعاً داخل ہوگا۔ ہل مرکبہ کی تعریف کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ ہل مرکبہ وہ ہل ہے جس کے ذریعہ ثبوت شی لشی یا عدم ثبوت شی لشی کو طلب کیا جاتا ہے یہاں وجود سے مراد ثبوت بمعنی نسبت ہے یعنی ہل مرکبہ میں وجود سے مراد وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے اور ہل بسیطہ میں وجود سے مراد تحقق فی الخارج ہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا۔ پس ہمارے قول **هل الحركة دائمة او لا دائمة** میں ہل مرکبہ ہے کیونکہ یہاں ہل کے ذریعہ حرکت کے لئے ثبوتِ دوام یا عدم ثبوت دوام کو طلب کیا گیا ہے یعنی یہ بات تو متکلم کو پہلے سے معلوم ہے کہ حرکت خارج میں متحقق ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ حرکت دائمی طور پر ثابت کیا جاتا ہے یا غیر دائمی طور پر۔ اسی کو دریافت کرنے کے لئے **هل الحركة دائمة او لا دائمة** کہا گیا ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح ہل بسیطہ کے ذریعہ وجود شی کو طلب کیا جاتا ہے اسی طرح ہل مرکبہ کے ذریعہ بھی وجود شی کو طلب کیا جاتا ہے لہذا ان دونوں میں کیا فرق رہا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں (۱) رابطی (۲) غیر رابطی۔ رابطی سے مراد تو وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے۔ یہ نسبت ہر قضیہ میں پائی جاتی ہے اور ہل مرکبہ میں وجود سے مراد یہی نسبت ہے اور غیر رابطی وجود وہ ہے جو بذاتہ مطلوب ہوتا ہے وہ موضوع اور محمول کے درمیان ربط کے لئے نہیں ہوتا جیسا کہ ہل بسیطہ یعنی ہل الحرکۃ موجودۃ میں وجود بذاتہ مطلوب ہے پس ہل مرکبہ ہل بسیطہ کیساتھ اگر چہ اس بات میں شریک ہے کہ ہل مرکبہ کے ذریعہ بھی اسی طرح وجود شی کو طلب کیا جاتا ہے جس طرح ہل بسیطہ کے ذریعہ وجود شی کو طلب کیا جاتا ہے۔ مگر دو طرح سے فرق ہے ایک تو یہ ہے کہ ہل بسیطہ کے ذریعہ نفس موضوع کے وجود کو طلب کیا جاتا ہے اور ہل مرکبہ کے ذریعہ وجود محمول کو طلب کیا جاتا ہے نہ کہ وجود موضوع کو۔ دوم یہ کہ ہل بسیطہ میں وجود فی ذاتہ مطلوب ہوتا ہے اور ہل مرکبہ میں فی ذاتہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ وہ موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہوتا ہے پس وجودین مطلوبین کے درمیان مذکورہ دو طرح سے فرق کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح علیہ الرحمۃ ہل الحرکۃ موجودۃ میں ہل کے بسیطہ اور ہل الحرکۃ دائمۃ میں ہل کے مرکبہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔۔۔ کہ وہ وجود جو موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہے اگر اس کا اعتبار کیا جائے تو **هل الحركة موجودة** میں صرف ایک چیز یعنی حرکت معتبر ہوگی اور **هل الحركة دائمة** میں دو چیزیں (حرکت، دوام) معتبر ہوں گی اور اگر اس وجود کا بھی اعتبار کیا جائے جو موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہے تو ہل الحرکۃ موجودۃ میں دو چیزیں یعنی حرکت اور وجود معتبر ہوں گے اور ہل الحرکۃ دائمۃ میں تین چیزیں یعنی حرکت، وجود اور دوام معتبر ہوں گے بہر حال جو بھی ہو **هل الحركة موجودة** میں اجزاء کم ہیں اور ہل الحرکۃ دائمۃ میں اجزاء زیادہ ہیں۔ اور بسیطہ کا اطلاق چونکہ اقل اجزاء پر ہوتا ہے اور یہاں یہی معنی مراد ہے اسلئے ہل الحرکۃ موجودۃ کا ہل، ہل الحرکۃ دائمۃ کے ہل کے مقابلہ میں بسیطہ ہوگا اور ہل الحرکۃ دائمۃ کا ہل، ہل الحرکۃ موجودۃ کے ہل کے مقابلہ میں مرکبہ ہوگا۔

والباقية من الالفاظ الاستفهام تشترك في انها لطلب التصور فقط وتختلف من جهة ان المطلوب بكل منها تصور شئ اخر قيل فيطلب بما شرح الاسم كقولنا ما العنقاء طالباً ان يشرح هذا الاسم ويبين مفهومه فيجاب

بایراد لفظ اشهر او ماهیة المسمیٰ ای حقیقته التی هو بها هو کقولنا ما الحرکة ای ما حقیقة مسمیٰ هذا اللفظ فیجاب بایراد ذاتیاته.

ترجمہ: اور باقی الفاظِ استفہام اس بات میں تو شریک ہیں کہ یہ سب صرف طلب تصور کیلئے ہیں اور اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ شئ آخر کا تصور مطلوب ہوتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ ما کے ذریعہ اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول "ما العنقاء" اس بات کو طلب کرتے ہوئے کہ اس اسم کی شرح کی جائے اور اس کے مفہوم کو بیان کیا جائے پس مشہور تر لفظ لا کر جواب دیا جائے گا یا مسمیٰ کی ماہیت (کو طلب کیا جاتا ہے) یعنی مسمیٰ کی اس حقیقت کو جس وجہ سے وہ مسمیٰ ہے جیسے ہمارا قول "ما الحرکۃ" یعنی اس لفظ کے مسمیٰ کی حقیقت کیا ہے پس اس کی ذاتیات کو لا کر جواب دیا جائے گا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمزہ اور ہل کے علاوہ باقی نو الفاظ استفہام یعنی من، ما، ای، کم، کیف، این، انّی، متیٰ، ایان، اس بات میں تو شریک ہیں کہ یہ سب صرف طلب تصور کے لئے آتے ہیں مگر متصورات میں مختلف ہیں۔ یعنی اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ شئ آخر کا تصور مطلوب ہوتا ہے اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ متیٰ اور ایان دونوں زمانہ کی تعین اور اس کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتے ہیں لہذا متصور کے اندر دونوں متحد ہو گئے حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ یہ تمام متصورات میں مختلف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ متی زمانہ مطلق کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور ایان زمانہ مستقبل کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور جب ایسا ہے تو متصور میں دونوں مختلف ہو گئے لہذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ ما کبھی اسم کی شرح کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور کبھی مسمیٰ کی ماہیت کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ اسم کی شرح سے مراد یہ ہے کہ اس اسم کے معنیٰ کو اور اس کے مفہوم لغوی یا مفہوم اصطلاحی کو بیان کیا جائے اور کھولا جائے مثلاً ایک شخص نے ایک لفظ سنا مگر وہ اس کے معنی نہیں سمجھ سکا پھر اس نے کہا ما ہو تو وہ اس کلام سے اس بات کا طالب ہے کہ اس کے سامنے اس لفظ کا مدلولِ لغوی یا مدلولِ اصطلاحی بیان کیا جائے پس اس کو ایک مشہور لفظ لا کر جواب دیا جائے گا۔ یہ خیال رہے کہ یہاں اسم سے وہ مراد نہیں ہے جو فعل اور حرف کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ وہ مراد ہے جو مسمیٰ کے مقابلہ میں آتا ہے لہذا یہاں اسم کا لفظ فعل اور حرف کو بھی شامل ہوگا۔ اور مسمیٰ کی ماہیت سے مراد مسمیٰ کی وہ حقیقت ہے جس کی وجہ سے مسمیٰ، مسمیٰ ہوتا ہے جیسے انسان کا مفہوم اجمالی حیوان کی وہ مخصوص نوع ہے جو اپنی ماہیت یعنی حیوانیت اور ناطقیت کی وجہ سے انسان ہو گئی ہے۔ پس جب ماہیت کے بارے میں سوال ہوگا تو اس کے جواب میں اس کے ذاتیات کو ذکر کیا جائے گا۔ الحاصل ما کے ذریعہ کبھی اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب ما العنقاء کہا جاتا ہے تو متکلم یہ چاہتا ہے کہ مخاطب اس لفظ کے معنی اور مفہوم کو بیان کرے پس اس کو ایک مشہور لفظ لا کر جواب دیا جائے گا چنانچہ کہا جائے گا کہ وہ ایک پرندہ ہے یا عجیب وغریب پرندہ ہے اس پرندے کے بارے میں زمخشری نے اپنی کتاب ربیع الابرار میں لکھا ہے کہ یہ ایسا پرندہ تھا جس میں ہر قسم کا رنگ موجود تھا۔ انتہائی موذی تھا اصحاب الرس کے زمانہ میں پایا جاتا تھا یہ پرندہ ان کے بچوں کے پاس آتا تھا اور ان کو اٹھا کر لے جاتا تھا جس سے یہ لوگ بہت پریشان تھے انھوں نے اپنے نبی حضرت حنظلہ علیہ السلام سے اس کی ہلاکت کی درخواست کی اللہ تعالیٰ نے حضرت حنظلہ کی بددعا سے اس کو برباد کر ڈالا اور اس کی نسل کو نیست ونابود کر دیا چنانچہ اس کے بعد سے یہ پرندہ بالکل نایاب ہے۔ اور ما کے ذریعہ کبھی مسمیٰ کی ماہیت کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب ما الحرکۃ کہا جاتا ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس لفظ کے مسمیٰ کی ماہیت بیان کرو پس اس کے جواب میں اس کے ذاتیات کو بیان کیا جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا **هی الکون الاول فی الحیز الثانی** کون اول کا حیز ثانی میں ہونا۔ یا یوں کہا جائے گا **کونان فی مکانین فی زمانین** دو کون کا دو مکان میں اور دو زمانوں میں پایا جانا یا مثلاً ما الانسان کہا جائے تو اس کے

جواب میں اس کی ذاتیات یعنی حیوان اور ناطق کو ذکر کیا جائے گا۔

وتقع هل البسيطة في الترتيب بينهما اى بين ما التى لشرح الاسم والتى لطلب الماهية يعنى ان مقتضىٰ الترتيب الطبيعى ان يطلب اولا شرح الاسم ثم وجود المفهوم فى نفسه ثم ماهيته وحقيقته لان من لا يعرف مفهوم اللفظ استحال منه ان يطلب وجود ذلك المفهوم ومن لا يعرف انه موجودٌ استحال منه ان يطلب حقيقته وماهيته اذ لا حقيقة للمعدوم ولا ماهية .

ترجمہ: اور ہل بسیطہ ترتیب میں ان دونوں کے درمیان واقع ہوتا ہے یعنی اس ما کے درمیان جو شرح اسم کے لئے ہے اور اس ما کے درمیان جو طلب ماہیت کے لئے ہے یعنی ترتیب طبعی کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اولاً اسم کی شرح کو طلب کیا جائے پھر مفہوم فی نفسہ کے وجود کو پھر اس کی ماہیت اور اس کی حقیقت کو اس لئے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم نہیں جانتا ہے اس سے یہ بات محال ہے کہ وہ اس مفہوم کے وجود کو طلب کرے اور جو شخص یہ جانتا ہو کہ وہ موجود ہے اس سے یہ بات محال ہے کہ وہ اس کی حقیقت اور ماہیت کو طلب کرے کیونکہ معدوم کی کوئی حقیقت اور ماہیت نہیں ہوتی ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہل بسیطہ جس کے ذریعے شی کے نفس وجود اور وجود خارجی کو طلب کیا جاتا ہے وہ ترتیب میں ما شارحہ اور ماحقیقیہ کے درمیان واقع ہوتا ہے۔ ما شارحہ تو وہ ہے جس کے ذریعہ شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے اور حقیقیہ وہ ہے جس کے ذریعہ ماہیت اور حقیقت کو طلب کیا جاتا ہے پس ترتیب طبعی اور عقلی کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اولاً تو اسم کی شرح یعنی اس کے مفہوم لغوی کو طلب کیا جائے اس کے بعد اس مفہوم کے وجود خارجی کو طلب کیا جائے پھر اس کی حقیقت اور ماہیت کو طلب کیا جائے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم لغوی اور مفہوم اجمالی ہی نہ جانتا ہو وہ اس کے وجود خارجی کو کیسے طلب کر سکتا ہے کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جو لفظ سنا گیا ہے وہ مہمل ہو معنی دار نہ ہو اور جو شخص یہ نہیں جانتا کہ شی خارج میں موجود ہے وہ اس کی تفصیلی حقیقت اور ماہیت کو کیسے طلب کر سکتا ہے کیونکہ معدوم کی نہ کوئی حقیقت ہوتی ہے نہ ماہیت۔ الحاصل ترتیب یہ ہے کہ پہلے ما شارحہ کی ضرورت پڑتی ہے پھر ہل بسیطہ پھر ماحقیقیہ کی۔

والفرق بين المفهوم من الاسم بالجملة وبين الماهية التى تفهم من الحد بالتفصيل غير قليل فان كل من خوطب باسم فهم فهما ما ووقف على الشيئ الذى يدل عليه الاسم اذا كان عالماً باللغة واما الحد فلا يقف عليه الاالمرتاض بصناعة المنطق فالموجودات لما كان لها حقائق ومفهومات فلها حدود حقيقية واسمية واما المعدومات فليس لها الاالمفهومات فلا حدود لها الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة حتىٰ ان ما يوضع فى اول التعاليم من حدود الاشياء التى برهن عليها فى اثناء التعاليم انما هى حدود اسمية ثم اذا برهن عليها واثبت وجودها صارت تلك الحدود بعينها حدوداً حقيقية جميع ذٰلك مذكور فى الشفاء .

ترجمہ: اور فرق اسم کے اجمالی اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل مفہوم ہے کم نہیں ہے اسلئے کہ ہر وہ شخص جسکو کسی اسم کے ساتھ خطاب کیا گیا ہو وہ اس اسم سے کچھ نہ کچھ سمجھ لے گا اور اس شی پر مطلع ہو جائیگا جس پر اسم دلالت کرتا ہے بشرطیکہ وہ لغت کا عالم ہو اور بہر حال حد، تو اس پر ماہر فی المنطق کے علاوہ کوئی واقف نہیں ہو سکتا ہے پس موجودات کیلئے چونکہ حقائق اور مفہومات دونوں ہیں اس لئے ان کیلئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہونگی۔ اور معدومات کے لئے چونکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں اس لئے ان کے لئے صرف حدود اسمی

ہونگی کیونکہ حد بحسب الذات نہیں ہوگی مگر اس کے بعد کہ یہ معلوم ہو جائے کہ ذات موجود ہے حتیٰ کہ اشیاء کی وہ حدود جو اول تعلیم میں پیش کی جاتی ہیں جن پر اثنائے تعلیم میں دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدود اسمی ہوتی ہیں پھر جب ان پر دلیل لا کر ان کا وجود ثابت کر دیا جاتا ہے تو وہ بعینہ حدود حقیقی ہو جاتی ہیں۔ یہ تمام تفصیل شفاء میں مذکور ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ اسم کے مفہوم اجمالی اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے فرق یہ ہے اور یہ فرق بیان کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ مصنف نے ما کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک وہ ما جس کے ذریعے اسم کے مفہوم کو طلب کیا جاتا ہے دوسرا وہ ما جس کے ذریعے مسمّی کی ماہیت طلب کی جاتی ہے اور بقول بعض یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں اس کا دفع کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ یہ دونوں ایک چیز نہیں ہے بلکہ مختلف ہیں بعض نے یوں کہا ہے کہ حد اور محدود ذات کے اعتبار سے متحد ہیں اگرچہ اجمال اور تفصیل کے اعتبار سے مختلف ہیں اور جب ایسا ہے تو حد بیان کرنے سے کیا فائدہ ہے خواہ حد اسمی ہو خواہ حد حقیقی۔ شارح نے اس کا دفع کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسم کے مفہوم اجمالی اور اس ماہیت کے درمیان جو لفظ حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے بہت بڑا فرق ہے یعنی حد اسمی (وہ مفہوم جو اسم سے بطریق اجمالی سمجھا جاتا ہے) اور حد حقیقی (وہ مفہوم جو اسم سے بطریق تفصیل سمجھا جاتا ہے) کے درمیان بہت بڑا فرق ہے اس طور پر کہ جب کسی شخص کو ایک اسم اور لفظ کے ساتھ خطاب کیا جائیگا تو وہ شخص اگر لغت کا جاننے والا ہوگا تو اس لفظ سے کوئی مفہوم ضرور سمجھے گا اور اس لفظ کے مدلول سے اجمالی طور پر ضرور واقف ہوگا مثلاً ایک شخص جو لغت کا جاننے والا ہے اس کے سامنے لفظ انسان بولا گیا تو وہ لفظِ انسان سے اجمالی طور پر اتنا ضرور سمجھ لے گا کہ انسان حیوان کی ایک مخصوص نوع ہے پس کسی لفظ سے اس کے اجمالی مفہوم کا سمجھنا یہ ہی تعریف اسمی ہے اور رہی حد یعنی ماہیت تفصیلیہ تو اس سے صرف وہ شخص واقف ہو سکتا ہے جو علم منطق میں ٹھوس استعداد رکھتا ہو کیونکہ ماہیت تفصیلیہ نام ہے ذاتیات کا اور اشیاء کی ذاتیات کو وہ ہی شخص جان سکتا ہے جو فن منطق میں مناسبتِ تامہ رکھتا ہو۔ پس اشیاء کے حقائق اور ذاتیات کو بیان کرنا ہی حد حقیقی ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ حد اسمی اور حد حقیقی یعنی اسم کے مفہوم اجمالی اور ماہیت تفصیلیہ کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ اور ما شارحہ کے ذریعہ چونکہ اول کو اور ماحقیقیہ کے ذریعہ ثانی کو طلب کیا جاتا ہے اس لئے ما شارحہ اور ماحقیقیہ کے درمیان بھی فرق ہوگا۔ اور محدود نام ہے اسم کے مفہوم اجمالی کا اور حد نام ہے اس کی ماہیت تفصیلیہ کا اس لئے حد اور محدود کے درمیان بھی فرق ہوگا یہ دونوں ہرگز ایک نہ ہونگے۔ فالموجودات سے شارح علیہ الرحمۃ موجودات اور معدومات کی حدود کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ موجودات کے لئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہوتی ہیں اور معدومات کے لئے صرف حدود اسمیہ ہوتی ہیں حدود حقیقیہ نہیں ہوتیں۔ تفصیل سے پہلے آپ ذہن نشین کر لیں کہ موجودات سے مراد وہ امور ہیں جو نفس الامر میں ثابت ہو، متحقق فی الخارج مراد نہیں ہیں اور حقائق سے مراد وہ ماہیات ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہیں اور مفہومات سے مراد وہ صورتیں ہیں جو عقل میں حاصل ہو جن کا الفاظ سے ادراک کیا گیا ہو۔ پس موجودات کے لئے چونکہ حقائق بھی ہوتے ہیں اور مفہومات بھی اس لئے موجودات کے لئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہو سکتی ہیں چنانچہ اگر موجودات کا وجود خارجی معلوم ہے تو ان کے لئے حد حقیقی ہوگی اور اگر ان کا وجود خارجی معلوم نہیں ہے تو ان کے لئے حد اسمی ہوگی اور معدومات کے لئے چونکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں، حقائق بالکل نہیں ہوتے اس لئے معدومات کی حدود اسمیہ تو ہو سکتی ہیں حدود حقیقیہ نہیں ہو سکتیں کیونکہ حد حقیقی اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ یہ بات معلوم ہو کہ ذات خارج میں موجود ہے اور معدوم کی چونکہ ذات خارج میں موجود نہیں ہوتی اس لئے معدوم کی ذاتیات بھی نہیں ہونگی اور جب معدوم کی ذاتیات نہیں ہوتیں تو معدوم کی حد حقیقی بھی نہیں ہوگی۔ کیونکہ کسی شئی کی ذاتیات ہی کو بیان کرنے کا نام حد حقیقی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی حد اسمی، حد حقیقی میں تبدیل ہو جاتی ہے چنانچہ اشیاء کی وہ حدود جن کو اول

باب میں پیش کیا جاتا ہے پھر اثنائے باب میں ان پر دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدود اسمی ہوتی ہیں پھر جب ان پر دلیل لا کر ان کے وجود کو ثابت کر دیا جاتا ہے تو یہی حدود اسمی بعینہ حدود حقیقی ہو جاتی ہیں۔ تعالیم، تعلیم کی جمع ہے تعلیم سے مراد باب، عنوان ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کسی باب کے شروع میں ایک چیز کی حد ذکر کی گئی پھر باب کے درمیان میں دلیل لا کر اس کے وجود خارجی کو ثابت کر دیا گیا تو یہ حد وجود خارجی اور وجود نفس الامری کو ثابت کرنے سے پہلے حد اسمی اور حد رسمی کہلائے گی مگر وجود خارجی کے ثابت ہونے کے بعد یہی حد، حد حقیقی ہو جائے گی، اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک واضع نے نفسِ حقیقت کو سمجھ لیا اور اس کے مقابلہ میں ایک لفظ اور اسم وضع کر دیا تو اس حقیقت کے وجود کو جاننے سے پہلے اس لفظ اور اسم کا ذکر کرنا حد اسمی ہوگا مگر اس کے وجود کو جاننے کے بعد یہی حد، حد حقیقی ہو جائے گی۔

مثلاً ایک شخص لفظ صلاۃ کے معنی نہیں جانتا ہے آپ نے اس کے سامنے کہا "**الصلوة عبادة ذات اقوال و افعال مفتحة بالتكبير و مختمة بالتسليم**" یعنی نماز ایسی عبادت ہے کہ جو اقوال وافعال پر مشتمل ہوتی ہے جس کا آغاز تکبیر سے اور اختتام سلام سے ہوا کرتا ہے پس لفظ صلوٰۃ کے معنی جاننے والے سے آپ صلوٰۃ کی تعریف میں اس عبارت کا ذکر کرنا حد اسمی کہلائے گا۔ مگر جب مخاطب اس کے وجود کو جان لے گا اس طور پر کہ وہ متکلم سے اس کے وجود کے بارے میں سوال کرے گا اور کہے گا ہل ہی موجودۃ (کیا صلوٰۃ موجود ہے) پھر جواب میں آپ اس سے کہیں گے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا حکم دیا ہے اور ہر وہ چیز جس کا نبی حکم دے وہ موجود ہوتی ہے لہذا نماز موجود ہے۔ پس جب مخاطب کو نماز کے وجود خارجی اور وجود نفس الامری کے بارے میں یہ علم ہو جائے گا تو وہی "عبارت" جو حد اسمی تھی علم کے بعد حقیقی ہو جائے گی۔ یا مثلاً ایک آدمی نے آپ سے انسان کے مفہوم کے بارے میں دریافت کیا اور کہا "ماالانسان" یعنی اس لفظ کا مفہوم کیا ہے مجلس میں ایک دوسرا شخص بھی موجود ہے جو اس لفظ کے مفہوم کو تو جانتا ہے مگر اس مفہوم کی تفصیل کو نہیں جانتا۔ اب آپ نے سائل کے جواب میں حیوان ناطق کہا تو یہی حیوانِ ناطق سائل کے حق میں تو حد اسمی ہوگا اور اس دوسرے شخص کے حق میں حد حقیقی ہوگا۔ اس لئے کہ سائل لفظِ انسان کے مفہوم کا طالب تھا لہذا اس کے حق میں حیوانِ ناطق لفظ انسان کے مفہوم کی شرح ہوگا اور لفظ کے مفہوم کی شرح کا نام چونکہ حد اسمی ہے اس لئے حیوان ناطق اس کے حق میں انسان کی حد اسمی ہوگا اور دوسرا شخص چونکہ لفظ انسان کے مفہوم سے پہلے سے واقف تھا اس لئے اس کے حق میں حیوان ناطق انسان کی ذاتیات کا بیان ہوگا اور ذاتیات کا بیان چونکہ حد حقیقی ہوتا ہے اس لئے اس کے حق میں حیوان ناطق انسان کی حد حقیقی ہوگا۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل شیخ ابوعلی ابن سینا کی کتاب شفاء میں مذکور ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واکمل۔

ويطلب بمن العارض المشخص اى الامر الذى يعرض لذى العلم فيفيد تشخيصه وتعيينه كقولنا من فى الدار فيجاب بزيد ونحوه مما يفيد تشخيصه.

ترجمہ: اور طلب کیا جاتا ہے من کے ذریعہ عارضِ مشخص کو یعنی اس امر کو جو ذی علم کو عارض ہوتا ہے پس اس کی تشخیص اور تعیین کا فائدہ دیتا ہے جیسے ہمارا قول "من فی الدار" پس زید وغیرہ کے ساتھ جواب دیا جائے گا جو مفید تشخیص ہو۔

تشریح: استفہام کے الفاظ میں سے ایک لفظ مَن ہے مصنف کہتے ہیں کہ من کے ذریعے ذی علم کے عارض مشخص کو طلب کیا جاتا ہے یعنی من کے ذریعہ اس امر کو طلب کیا جاتا ہے جو ذی علم کو عارض ہو کر اس کو معین کر دے مثلاً من فی الدار کے جواب میں زید وغیرہ ایسی چیز آئے گی جو گھر میں موجود مشخص کو متعین کر دے۔ شارح نے **الامر الذى يعرض لذى العلم** عبارت نکال کر ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ مصنف کے قول عارض مشخص سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ عارض مشخص سے ذی علم کا وہ مخصوص وصف مراد ہے جو اس کو

متعین کر دے جیسے من فی الدار کے جواب میں "الرجل الطویل الذی لقیته بالامس" کہے یعنی گھر میں وہ دراز قامت آدمی ہے جس سے کل گذشتہ میں نے ملاقات کی ہے۔ شارح نے مذکورہ عبارت نکال کر اس وہم کا ازالہ کر دیا اور کہا کہ عارض مشخص سے مراد وہ امر ہے جو ذی علم کے ساتھ متعلق ہو اور اس کی تعیین اور تشخیص کا فائدہ دے خواہ وہ اس ذی علم کا علم ہو یا اس کا وصف مخصوص ہو پس من فی الدار کے جواب میں گھر میں موجود آدمی کا علم بھی ذکر کیا جا سکتا ہے اور اس کا کوئی وصف مخصوص بھی۔ عارض مشخص سے صرف وصف مخصوص مراد نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ مصنف نے ذی العلم فرمایا ہے ذی العقل نہیں فرمایا کیونکہ ذی العلم کا لفظ باری تعالیٰ کو بھی شامل ہے ذی العقل کا لفظ باری تعالیٰ کو شامل نہیں ہے اور من کے جواب میں کبھی کبھی باری تعالیٰ کو بھی ذکر کیا جاتا ہے مثلاً فمن ربکما یا موسیٰ کے جواب میں باری تعالیٰ ہی کو ذکر کیا جائے گا اسی طرح من خلق السموات والارض کے جواب میں اللہ ہی مذکور ہوگا۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ من فی الدار کے جواب میں جب زید کہا جائے گا تو سائل اس جواب سے ذات زید کا تصور بھی کرے گا اور جب سائل ذاتِ زید کا تصور کرے گا تو من بلاشبہ طلب تصور کے لئے ہوگا اگرچہ زید کے خاص طور پر گھر میں ہونے کی تصدیق بھی لازم آتی ہے۔

وقال السکاکی یسئل بما عن الجنس تقول ما عندک ای ایُّ اجناس الاشیاء عندک وجوابه کتاب ونحوه ویدخل فیه السؤال عن الماهیة والحقیقة نحو ما الکلمة ایْ ایُّ اجناس الالفاظ وجوابه لفظ موضوع مفرد او عن الوصف تقول مازید وجوابه الکریم ونحوه ویسأل بمن عن الجنس من ذوی العلم تقول من جبرئیل ای ابشر هو ام ملک ام جنی وفیه نظر اذ لا نُسَلِّمُ انه للسؤال عن الجنس وانه یصح فی جواب من جبرئیل ان یقال ملک بل جوابه ملک یاتی بالوحی کذا وکذا مما یفید تشخیصه

ترجمہ: اور سکاکی نے کہا کہ ما کے ذریعہ جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے تو کہتا ہے ما عندک یعنی تیرے پاس اشیاء کی کونسی جنس ہے اور اس کا جواب کتاب وغیرہ ہوگا اور اس میں ماہیت اور حقیقت کے بارے میں سوال بھی داخل ہو جائے گا جیسے ما الکلمۃ یعنی کلمہ الفاظ کی کون سی جنس ہے اس کے جواب میں لفظ موضوع مفرد ہوگا یا وصف کے بارے میں کہے گا تو مازید اور اس کا جواب کریم وغیرہ ہوگا اور من کے ذریعے ذوی العلم کی جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے کہے گا تو من جبرئیل یعنی کیا وہ بشر ہے یا فرشتہ ہے یا جن ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ جنس کے بارے میں سوال کے لئے ہے اور من جبرئیل کے جواب میں ملک کہنا صحیح ۔۔۔۔ ہے بلکہ اس کا جواب ہوگا وہ ایک فرشتہ ہے جو اللہ کی طرف سے انبیاء کے پاس وحی لے کر آتا ہے اسی کے مثل جو مفید مشخص ہو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے ما اور من کے درمیان فرق کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ما کے ذریعہ جنس کو طلب کیا جاتا ہے وہ جنس ذوی العلم اور ذوی العقول کی ہو یا غیر ذوی العلم اور غیر ذوی العقول کی ہو مثلاً جب "ما عندک" کہا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تیرے پاس اشیاء کی اجناس میں سے کونسی جنس ہے۔ پس اس کے جواب میں کتاب، فرس، حمار، انسان سب واقع ہو سکتے ہیں یہ خیال رہے کہ یہاں جنس سے مراد جنس منطقی نہیں ہے بلکہ جنسِ لغوی مراد ہے اور جنس لغوی وہ ماہیتِ کلیہ ہے جو کثیرین پر صادق آئے خواہ تمام افراد کی حقیقت ایک ہو خواہ الگ الگ ہو پھر وہ ماہیتِ کلیہ مجملہ ہو یا مفصلہ ہو۔ الحاصل ما کے ذریعہ سوال کے جواب میں نوع، جنس، ماہیت تفصیلیہ اور ماہیت اجمالیہ سب واقع ہوتے ہیں چنانچہ مازید وعمرو کہا جاتا ہے تو جواب میں نوع یعنی انسان آتا ہے اور جب ما الانسان والفرس کہا جاتا ہے تو جواب میں جنس یعنی حیوان آتا ہے اور جب مازید کہا جاتا ہے تو جواب میں ماہیت مجملہ یعنی انسان آتا ہے اور ماہیت مفصلہ یعنی حیوان ناطق بھی آتا ہے۔ اسی کو شارح نے کہا ہے کہ سوال عن الجنس میں سوال عن الماہیت والحقیقۃ بھی داخل ہے یعنی ما کے ذریعے جس طرح جنس

(کثیرین مختلفین بالحقائق) کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اسی طرح ماہیت اور حقیقت یعنی نوع کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے مثلاً جب ما الکلمۃ کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کلمہ الفاظ کے انواع میں سے کون سی نوع سے تعلق رکھتا ہے لہذا اس کے جواب میں لفظ موضوع مفرد کہا جائے گا پس ما کے ذریعے علامہ سکاکی کے نزدیک بھی اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے مگر ان کے نزدیک اس کا امر کلی کے ساتھ مختص ہونا ضروری ہے یعنی ما کے ذریعہ جس شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے اس کا امر کلی ہونا ضروری ہے اس کے برخلاف سابق میں مذکور صاحب قیل کے نزدیک ما کے ذریعے جس شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے وہ عام ہے خواہ کلی ہو خواہ جزی ہو خلاصہ یہ کہ صاحب قیل کے نزدیک شرح اسم کا کلی ہونا ضروری نہیں ہے اور علامہ سکاکی کے نزدیک کلی ہونا ضروری ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ ما کے ذریعے جس طرح جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اسی طرح وصف کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے چنانچہ جب ما زید کہا جائے گا تو اس کے جواب میں کریم، شجاع، بخیل جبان وغیرہ اوصاف میں سے کوئی وصف واقع ہوگا۔ علامہ سکاکی کہتے ہیں کہ من کے ذریعہ ذوی العلم کی جنس کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب من جبرئیل کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جبرئیل کی جنس کیا ہے بشر ہے یا فرشتہ ہے یا جن ہے پس اس کے جواب میں ملک (فرشتہ) آئے گا۔ وفیہ نظر کہہ کر مصنف نے علامہ سکاکی کے اس قول کو کہ من ذوی العلم کی جنس کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے رد کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ من سوال عن الجنس اور طلب جنس کے لئے آتا ہے اور من جبرئیل کے جواب میں ملک کہنا صحیح ہے بلکہ صحیح بات وہی ہے جو ہم نے کہی کہ من کے ذریعہ ذوی العلم کے عارض مشخص کو طلب کیا جاتا ہے اور من جبرئیل کا صحیح جواب یہ ہے کہ وہ ایک ایسا فرشتہ ہے جو اللہ کی طرف سے انبیاء کے پاس وحی لے کر آتا ہے۔

ویسأل بای عما یمیز به احد المتشارکین فی امر یعمهما وهو مضمون ما اضیف الیه ای نحو ای الفریقین خیر مقاما ای انحن ام اصحاب محمد صلی الله علیه واله وسلم فالمؤمنون والکافرون قد اشترکا فی الفریقیة وسألوا عما یمیز احدهما عن الاخر مثل کون الکافرین القائلین لهذا القول ومثل کون المؤمنین اصحاب محمد صلی الله علیه وسلم.

ترجمہ: اور ای کے ذریعے اس چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جو کسی امر عام میں شریک دو چیزوں میں سے ایک کو ممتاز کردے اور وہ امر عام ائی کے مضاف الیہ کا مضمون ہوتا ہے جیسے فریقین میں سے کون سا فریق بہتر ہے یعنی ہم یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ پس مؤمنین اور کفار دونوں فریقیت میں شریک ہیں اور انھوں نے اس چیز کے بارے میں دریافت کیا ہے جو ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے ممتاز کردے مثلاً کفار جو اس قول کے قائل ہیں کا بہتر ہونا اور مثلاً مومنین جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہیں کا بہتر ہونا۔

تشریح: الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ ای ہے مصنفؒ کہتے ہیں کہ ای کے ذریعہ اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو کسی امر عام میں شریک دو چیزوں یا زائد چیزوں میں سے ایک کو ممتاز کردے اور وہ امر عام جو دو یا دو سے زائد چیزوں کو شامل ہوتا ہے ترکیب میں ای کا مضاف الیہ واقع ہوگا جیسے مشرکین عرب نے علماء یہود سے دریافت کرتے ہوئے کہا ''ای الفریقین خیر مقاما'' فریقیت میں مؤمنین اور کفار دونوں شریک ہیں اور ان کو اس بات کا اعتقاد ہے کہ احد الفریقین کے لئے خیریت ثابت ہے۔ کیونکہ فریق ہونا دونوں میں سے ہر ایک پر صادق آتا ہے مگر ان کے نزدیک یہ بات ممتاز اور متعین نہیں ہے کہ خیریت کون سے فریق کے لئے ثابت ہے پس مشرکین نے یہود سے اس چیز کے بارے میں دریافت کیا جو ان دونوں فریقوں میں سے ایک کو متعین اور ممتاز کردے گویا یوں کہا کہ ہم بہتر ہیں یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ۔ یہود نے مسلمانوں کے تئیں اپنے عناد کے سبب جواب میں کہا انتم یعنی تم بہتر ہو حالانکہ صحیح جواب یہ ہے کہ اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم

بہتر ہیں ملاحظہ فرمائیے دونوں جوابوں میں سے ہر ایک جواب سے تمیز اور تعین حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایٌّ کے ذریعہ کسی امر میں شریک چند چیزوں میں سے اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو ان میں سے ایک کو ممتاز کر دے۔ اسی قبیلہ سے حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ قول ہے "ایکم یأتینی بعرشها "یعنی ای الانس والجن یأتینی بعرشها ، یہاں امر عام یہ ہے کہ انسان اور جنات میں سے ہر ایک سلیمانؑ کے لشکر میں سے ہے اور ان کا مطیع ہے پس سلیمانؑ نے ای کے ذریعے اس چیز کو دریافت کیا جو ان میں سے ایک کو ممتاز کر دے۔

ویسأل بکم عن العدد نحو سل بنی اسرائیل کم اتیناهُم من ایةٍ بینة ای کم آیةً آتیناهم اعشرین ام ثلاثین فمن آیة ممیز کم بزیادة من لما وقع من الفصل بفعل متعد بین کم وممیزه کما ذکرنا فی الخبریة فکم ههُنا للسوال عن العدد لکن الغرض من هذا السؤال هو التفریع والتوبیخ ۔

ترجمہ: اور کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے جیسے بنو اسرائیل سے پوچھ ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دیں بیس یا تیس پس من آیۃ من کی زیادتی کے ساتھ کم کی تمیز ہے کیونکہ کم اور اس کے تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل ہو گیا جیسا کہ ہم نے کم خبریہ میں ذکر کیا ہے پس کم عدد کے بارے میں سوال کے لئے ہے لیکن اس سوال سے مقصود جھڑ کنا اور ڈانٹنا ہے۔

تشریح: الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ کم ہے مصنف فرماتے ہیں کہ کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے یعنی جب کوئی عدد مبہم اور مجمل ہوتا ہے تو اس کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے کم لایا جاتا ہے مثلاً جب "کم غنما ملکت" (تو کتنی بکریوں کا مالک ہو گیا) کہا جائے گا تو اس کے جواب میں مائۃ (ایک سو) یا الف (ایک ہزار) عدد معین آئے گا۔ الوف کے ساتھ دینا صحیح نہ ہوگا کیونکہ الوف عدد معین ہے اور جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "سل بنی اسرائیل کم اتیناهم من آیة بینه "یعنی آپ بنو اسرائیل سے دریافت کیجئے کہ ہم آپ کو کتنی نشانیاں دی ہیں بیس یا تیس۔ شارح کہتے ہیں کہ من آیۃ من کی زیادتی کے ساتھ کم کی تمیز ہے اور سابق میں کم خبریہ کے تحت ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کم اور اس کی تمیز کے درمیان اگر فعل متعدی آجائے تو تمیز پر من داخل کیا جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں اگر تمیز پر من داخل نہ کیا گیا تو یہ وہم ہوگا کہ یہ کم کی تمیز نہیں ہے بلکہ فعل متعدی کا مفعول ہے پس اس وہم اور شبہ سے بچنے کے لئے ایسی صورت میں تمیز پر من زائدہ کا داخل کرنا ضروری قرار دیا گیا ہے تا کہ یہ متعین ہو جائے کہ کم کی تمیز ہے اور فعل متعدی کا مفعول نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ آیت میں کم اگر چہ استفہامیہ ہے اور عدد کے بارے میں سوال کرنے کیلئے ہے لیکن یہاں یہ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود اتباع نہ کرنے پر جھڑ کنا اور ڈانٹنا اس طور پر کہ یہاں متکلم اللہ تعالیٰ ہیں جو علام الغیوب ہے ان کو معلوم ہے کہ بنو اسرائیل کو کتنی نشانیاں دی گئی ہیں اور اگر صرف آیات اور نشانیوں کی مقدار کا علم مقصود ہوتا یعنی اگر یہ مقصود ہوتا کہ آنحضورﷺ کو ان آیات کی مقدار معلوم ہو جائے جو آیات بنو اسرائیل کو دی گئی ہیں، تو اللہ تعالیٰ اپنے نبیﷺ کو خود بتا دیتے بنو اسرائیل سے دریافت کرانے کی کیا ضرورت تھی۔ بہر حال اس سوال سے اللہ تعالیٰ کا مقصود نہ تو آیات کی مقدار کو خود دریافت کرنا ہے اور نہ حضورﷺ کو بتانا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ سوال توبیخ کیلئے ہوگا اور سوال کا منشاء یہ ہوگا کہ ان بدبختوں کو اتنی کثیر تعداد میں نشانیاں دی گئی ہیں مگر اسکے باوجود ان کی آنکھیں نہیں کھلیں بڑے شرم کی بات ہے حاصل یہ کہ یہاں کم اپنے حقیقی معنی یعنی استفہام میں مستعمل ہے مگر اس سوال سے مقصود جواب نہیں ہے یعنی اس سوال سے یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ جواب دیں بلکہ ان کو ڈانٹنا اور جھڑ کنا مقصود ہے کہ اتنی نشانیاں ملنے کے بعد بھی ایمان نہ لانا بڑے شرم کی بات ہے اس سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوگئی کہ کم کے ذریعہ جب سوال کیا جاتا ہے تو وہ کبھی جواب کا محتاج ہوتا ہے اور کبھی جواب کا محتاج نہیں ہوتا چنانچہ کم کے ذریعہ سوال اپنے ظاہر پر ہوگا تو وہ جواب کا محتاج ہوگا جیسے " کم غنما ملکت "جواب کا محتاج ہے اور جب

کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں سوال خلاف ظاہر پر ہوگا تو وہ جواب کا محتاج نہیں ہوگا، جیسا کہ آیت میں کم کے ذریعہ سوال کیا گیا ہے مگر یہ سوال جواب کا محتاج نہیں ہے۔

(فوائد) کم استفہامیہ اور کم خبریہ کے درمیان کئی طرح سے فرق کیا گیا ہے (۱) کم استفہامیہ کی صورت میں اگر چہ متکلم عدد مبہم کی تعیین کو نہیں جانتا ہے لیکن اسے یہ گمان ضرور ہوتا ہے کہ مخاطب جانتا ہے اور کم خبریہ کی صورت میں جو عدد مخاطب کے نزدیک مبہم ہوتا ہے متکلم کو بالعموم اس کا علم ہوتا ہے۔ رہا معدود تو وہ دونوں صورتوں میں مجہوم ہوتا ہے۔ (۲) کم استفہامیہ کے ساتھ کلام صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور کم خبریہ کے ساتھ کلام صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے۔ (۳) کم استفہامیہ کی صورت میں متکلم، مخاطب سے جواب کا خواستگار ہوتا ہے مگر کم خبریہ کی صورت میں متکلم مخاطب سے جواب کا خواستگار نہیں ہوتا بلکہ متکلم، مخاطب کو خبر دیتا ہے۔

ویسئال بکیف عن الحال وباین عن المکان وبمتیٰ عن الزمان ماضیاً کان اومستقبلاً وبایان عن الزمان المستقبل قیل ویستعمل فی مواضع التفخیم مثل ایان یوم الدین وانیٰ تستعمل تارۃ بمعنی کیف ویجب ان یکون بعدها فعل نحو فأتوا حرثکم انیٰ شئتم ای علیٰ ای حال شئتم ومن ای شق اردتم بعد ان یکون اَلْمَاْتِیُ موضع الحرث ولم یجی انّٰی زید بمعنی کیف هو واخریٰ بمعنی این نحو انّٰی لک هذا ای من این لک هذا الرزق الآتی فی کل یوم وقوله یستعمل اشارۃ الیٰ انه یحتمل ان یکون مشترکاً بین المعنیین وان یکون فی احدهما حقیقة وفی الآخر مجازاً ویحتمل ان یکون معناه این الا انه فی الاستعمال یکون مع من ظاهرۃ کما فی قوله من انّٰی عشرون لنا ای من این او مقدرۃ کقوله تعالیٰ انّٰی لک هذا ای من انّٰی علی ما ذکره بعض النحاۃ .

ترجمہ: اور کیف کے ذریعہ حال کے بارے میں اور این کے ذریعہ مکان کے بارے میں اور متیٰ کے ذریعہ زمانہ کے بارے میں ماضی ہو یا مستقبل اور ایان کے ذریعہ زمانہ مستقبل کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے کہا گیا ہے کہ ایان تفخیم کی جگہوں میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے بدلہ کا دن کب ہوگا اور انیٰ کبھی کیف کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور اس کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے جیسے آؤ تم اپنے کھیتوں میں جس حالت پر چاہو۔ یعنی جس حالت پر چاہو اور جس طرف سے چاہو بعد اس کے کہ آنے کی جگہ موضع حرث ہو اور انیٰ زید کیف ہو کے معنی میں نہیں آتا ہے اور کبھی من این کے معنی میں جیسے انیٰ لک ہذا۔ یعنی اے مریم تیرے پاس ہر دن یہ رزق کہاں سے آتا ہے اور ماتن کا قول یستعمل اس طرف اشارہ ہے کہ یہ احتمال رکھتا ہے کہ انیٰ دو معنی کے درمیان مشترک ہو اور یہ بھی کہ ان دونوں میں سے ایک میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہو اور احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی این کے ہو مگر یہ کہ استعمال میں من کے ساتھ ہو (من) ظاہرہ ہو جیسے اس کے قول من انّیٰ عشرون لنا یعنی من این یا مقدرہ ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول انیٰ لک ہذا یعنی من این جیسا کہ بعض نحات نے ذکر کیا ہے۔

تشریح: الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ کیف ہے مصنف کہتے ہیں کہ کیف کے ذریعہ حالت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے یعنی شی جس صفت پر موجود ہوتی ہے اس صفت کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے مثلاً صحت، مرض، رکوب، مشی جیسے کیف زید کے معنی ہیں زید کس حال پر ہے تندرست ہے یا بیمار ہے۔ کیف جاء زید زید کس حال میں آیا رکوب کی حالت میں یا پیدل چل کر۔ یہ خیال رہے کہ کیف ترکیب میں ظرف نہیں ہوتا ہے اگر چہ کیف کی تفسیر میں فی ای حال کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تفسیر معنوی ہے جیسا کہ جاء زید راکباً میں حال کی تفسیر جاء فی حالۃ الرکوب سے کی جاتی ہے۔ کیف ترکیب میں بحسب العوامل ہوتا ہے یعنی جیسا عامل آئے گا ویسا ہی اس پر اعراب آئے گا مصنف کہتے ہیں کہ این کے ذریعہ مکان کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے این جلست بالامس، اس کے جواب میں امام الامیر وغیرہ

آئے گا اور این زید، کے جواب میں فی الدار یا فی المسجد آئے گا اور متی کے ذریعہ ماضی ہو یا مستقبل مطلقاً زمانہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چنانچہ ماضی میں سوال کہا جاتا ہے متیٰ جئت ،اس کے جواب میں سحراً وغیرہ آئے گا اور مستقبل میں کہا جاتا ہے متیٰ تأتی ،جواب ہوگا بعد یوم ،بعد شہر وغیرہ اور ایان کے ذریعہ صرف زمانہ مستقبل کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے ایان یثمر ہذا النخل ،کھجور کا یہ درخت کب پھل دے گا جواب ہوگا بعد عشرین سنۃ اور کہا جاتا ہے ایان تأتی ،جواب ہوگا بعد غد۔ مصنف کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ایان ان جگہوں میں مستعمل ہوتا ہے جن میں ایک گونہ فخامت اور بڑائی ہو یعنی جس جگہ مسئول عنہ کی تعظیم اور تہویل مقصود ہوتی ہے اس جگہ ایان لایا جاتا ہے جیسے ''ایان یوم الدین ۔قیامت کا وقوع کب ہوگا۔

قیل ویستعمل فی مواضع التفخیم میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ ہے کہ ایان صرف مواضع تفخیم میں استعمال کیا جاتا ہے یعنی ایان امور عظام کے ساتھ خاص ہے جیسے ایان مرساہا، ایان یوم الدین ۔پس اس احتمال کی بناء پر ایان تنام (تو کب سوئے گا) کہنا صحیح نہ ہوگا ۔دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایان جس طرح غیر تفخیم میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح تفخیم کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے ۔نحوی حضرات اسی دوسرے احتمال کے قائل ہیں کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ ایان متی کی طرح ہے تفخیم اور غیر تفخیم دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ انی کبھی تو کیف کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی من این کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جس وقت انّی کیف کے معنی میں مستعمل ہوگا اس وقت کیف کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے برخلاف کیف کے کہ اس کے بعد فعل کا آنا ضروری نہیں ہے یعنی کیف کے بعد فعل بھی آسکتا ہے اور اسم بھی آسکتا ہے مگر جب انّٰی کو کیف کے معنی میں استعمال کریں گے تو اس وقت انّٰی کے بعد فعل کا آنا ضروری ہوگا البتہ ماضی اور غیر ماضی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے یعنی انی بمعنی کیف کے بعد فعل ماضی بھی آسکتا ہے ،جیسے فأتوا حرثکم انیٰ شئتم میں انیٰ کے بعد فعل ماضی ہے اور مضارع بھی آسکتا ہے جیسے انی یحی هذه الله بعد موتها میں انیٰ کے بعد فعل مضارع ہے الحاصل جب انّٰی بمعنی کیف کے بعد فعل کا آنا ضروری ہے تو انّٰی زید، بمعنی کیف زید کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس مثال میں انیٰ، کیف کے معنی میں ہے مگر اس کے بعد فعل نہیں ہے بلکہ اسم ہے ۔انّی بمعنی کیف کے ساتھ آیت کی تفسیر یہ ہے کہ تم جس حالت پر چاہو اور جس طرف سے چاہو اپنے موضع زراعت میں آؤ۔ یعنی آنے کی جگہ تو متعین ہے کہ صرف اور صرف قبل میں آؤ دبر میں آنے کی اجازت نہیں ہے مگر احوال اور کیفیات میں عموم ہے کہ آگے سے آؤ یا پیچھے سے آؤ، لیٹ کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا کھڑے ہو کر آؤ ہماری اس بات کی تائید کہ صرف قبل میں آؤ باری تعالیٰ کے قول فاتوھن من حیث امرکم اللہ سے بھی ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جہاں سے تم کو اللہ نے حکم دیا ہے وہاں سے آؤ۔اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کوئی جگہ ایسی بھی ہے جہاں سے آنے کا اللہ نے حکم نہیں دیا ہے اور یہ بات مجمع علیہ ہے کہ قبل میں آنے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔پس ایسا محل جس میں آنے کی اللہ نے اجازت نہ دی ہو، دبر کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے الحاصل یہ آیت عورتوں کے قبل میں آنے کی اجازت پر دال ہے اور دبر میں آنے کی حرمت پر دال ہے اور انیٰ جس وقت من این کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اس وقت اس کے بعد فعل کا آنا ضروری نہیں ہے جیسے انّیٰ لک ہذا یعنی من این لک ہذا۔مریم تیرے پاس یہ بے موسم پھل روزانہ کہاں سے آتا ہے ۔حضرت زکریاؑ نے یہ سوال اس لئے کیا تھا کہ وہ مریم کے پاس سردی کا پھل گرمی کے موسم میں پاتے تھے اور گرمی کا پھل سردی کے موسم میں پاتے تھے ۔شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے کلمہ انّٰی کے معنی بیان کرنے کے لئے یستعمل کا لفظ ذکر کیا ہے وضعت کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر مصنف وضعت کا لفظ ذکر کر دیتے تو لفظ انّی کا دو معنی کے درمیان مشترک ہونا متعین ہو جاتا ،حالانکہ مصنفؒ اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ انّٰی میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ لفظ انّی مذکورہ دو معنی کے درمیان مشترک ہے یعنی لفظ انّٰی کے دونوں معنی حقیقی ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ انّی ایک معنی میں حقیقت اور دوسرے

معنی میں مجاز ہے پس ان دو احتمالات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے یستعمل کا لفظ ذکر کیا ہے اور وضعت کا لفظ ذکر نہیں کیا۔
شارح کہتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ انّی کے معنی صرف این کے ہوں من این کے نہ ہو مگر اس صورت میں انّی کا استعمال من کے ساتھ ہوگا۔ اب وہ من کبھی تو لفظوں میں ظاہر ہوگا جیسے من انّی عشرون لنا یعنی من این عشرون لنا اور کبھی مقدر ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا قول انّی لک ہذا یعنی من انّی، یعنی من این۔ شیخ رضی وغیرہ بعض نحات نے یہی ذکر کیا ہے کہ انّی صرف این کے معنی میں ہوتا ہے من این کے معنی میں نہیں ہوتا بلکہ من، انّی سے پہلے مذکور ہوتا ہے یا مقدر ہوتا ہے۔

ثم ان هذه الكلمات الاستفهامية كثيراً ما تستعمل في غير الاستفهام مما يناسب المقام بحسب معونة القرائن كالاستبطاء نحو كم دعوتك والتعجب نحو مالي لاارى الهد هدلانه كان لا يغيب عن سليمان عليه السلام بلا اذنه فلما لم يبصره في مكانه تعجب عن حال نفسه في عدم ابصاره اياه ولا يخفىٰ انه لامعنى لاستفهام العاقل عن حال نفسه وقول صاحب الكشاف انه نظر سليمان عليه الصلوٰة والسلام الىٰ مكان الهد هد فلم يبصره فقال ما لي لا اراه على معنى انه لا يراه وهو حاضر لساتر ستره او غير ذٰلك ثم لاح له انه غائب فاضرب عن ذلك واخذ يقول اهو غائب كانه يسأل عن صحة ما لاح له لا يدل علىٰ ان الاستفهام علىٰ حقيقته .

ترجمہ: پھر یہ کلمات استفہام بسا اوقات قرینہ کی مدد سے مقام کے مناسب غیر استفہام میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں جیسے تاخیر کرنا مثلاً میں نے تجھ کو کتنی بار بلایا ہے اور تعجب مجھے کیا ہوا کہ میں ہد ہد کو نہیں دیکھتا ہوں اس لئے کہ وہ سلیمان علیہ السلام کی اجازت کے بغیر سلیمان علیہ السلام سے غائب نہیں ہوتا تھا پس جب آپ نے اس کو اس کی جگہ نہیں دیکھا تو اپنے حال کے بارے میں تعجب کرنے لگے کہ اس نے آپ کو وہ ہد ہد نہیں دکھلایا۔ اور یہ بات مخفی نہیں کہ عاقل کا اپنے حال سے استفہام بے معنی ہے اور صاحب کشاف کا قول کہ حضرت سلیمان علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہد ہد کی جگہ کی طرف نظر کی تو آپ نے اسکو نہیں دیکھا پس آپ نے کہا مالی لا اراہ یعنی میں اس کو نہیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ موجود ہے (کیا) کوئی پردہ ہے یا اور کوئی سبب ہے۔ پھر آپ کے لئے یہ ظاہر ہوگیا کہ وہ غائب ہے پھر آپ نے اس سے اعراض کیا اور کہنے لگے کیا وہ غائب ہے گویا آپ اس چیز کی صحت کے بارے میں سوال کر رہے ہیں جو آپ کے لئے ظاہر ہوا ہے۔ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ کلماتِ استفہام بسا اوقات مجازاً استفہام کے علاوہ دوسرے معانی میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں مگر اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک تو یہ کہ دوسرے معنی پر قرینہ ہو یعنی اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ یہاں معنی اصلی یعنی استفہام مراد نہیں ہے دوم یہ کہ معنی اصلی (استفہام) اور اس کے دوسرے معنی کے درمیان مناسبت ہو مثلاً کلمہ استفہام کبھی استبطاء یعنی تاخر جواب کے لئے آتا ہے جیسے کم دعوتک میں نے تجھے کتنی بار بلایا ہے یہاں کلمہ کم استفہام کے لئے نہیں یعنی متکلم مخاطب سے بلانے کی تعداد دریافت کرنا نہیں چاہتا ہے اولاً تو اس لئے کہ متکلم کی اس سے کوئی غرض متعلق نہیں ہے دوم اسلئے کہ مخاطب کو اس کی تعداد معلوم نہیں ہے الحاصل یہاں استفہام کے معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ میں نے تجھے بہت دفعہ بلایا مگر تو نے جواب میں تاخیر کی حتیٰ کہ تو نے جواب نہیں دیا اور قرینہ یہ ہے کہ چند واسطوں سے استبطاء، استفہام کا سبب ہے اس طور پر کہ استفہام یعنی بلانے کے عدد کے بارے میں دریافت کرنا مسبب ہے اور اس کا سبب متکلم کا اس عدد سے جاہل ہونا ہے اور جہل سبب ہے اس کا سبب کثرت دعوت یعنی بار بار بلانا ہے اور کثرت دعوت مسبب ہے اس کا سبب استبطاء یعنی جواب میں تاخیر کا ہونا ہے پس مذکورہ واسطوں سے استفہام مسبب اور استبطاء اس کا سبب ہے اور یہاں کم دعوتک

میں مسبب یعنی استفہام بول کر سبب یعنی استبطاء مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا مجاز ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس مثال میں استبطاء کے معنی مجازی ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ کلمات استفہام کبھی تعجب کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام کے قول مالی لااری الہدہد میں کلمہ ما تعجب کے لئے استعمال کیا گیا ہے اس طور پر کہ ہدہد بغیر اجازت کے حضرت سلیمان علیہ السلام کی مجلس سے غائب نہیں ہوتا تھا اس کو جب کبھی جانا ہوتا تو اجازت لے کر جاتا۔ پس جب ایک مرتبہ سلیمان نے اس کو اس کی جگہ پر نہیں دیکھا تو اس کو نہ دیکھنے کے سلسلے میں اپنی حالت پر تعجب کرتے ہوئے فرمایا کہ آخر مجھے کیا ہوگیا کہ میں ہدہد کو نہیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ موجود ہے کیونکہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا خیال یہ ہی تھا کہ وہ موجود ہے مگر اس کے باوجود اس کو نظر نہیں آنا قابل تعجب ہے بہر حال اس کلام میں کلمہ ما کے ذریعہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اپنی حالت نفس پر تعجب کیا ہے اپنی حالت نفس سے دریافت نہیں کیا ہے اس لئے کہ سلیمان جیسے عاقل آدمی کا اپنے نفس سے استفہام اور سوال ایک بے معنی بات ہے کیونکہ عاقل آدمی دوسروں کے مقابلے میں اپنی حالت نفس سے زیادہ واقف ہوتا ہے لہذا اس کا اپنی حالت نفس کے بارے میں دوسروں سے سوال کرنا اور دریافت کرنا بالکل بے معنی ہے اور جب حضرت سلیمان علیہ السلام کا اپنی حالت نفس کے بارے میں دوسروں سے سوال کرنا بے معنی ہے تو اس کلام کو اس کے ظاہر پر یعنی استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہوگا اور جب اس کلام کو اس کے ظاہر پر محمول کرنا ممتنع ہے تو مجازاً تعجب پر محمول کیا جائے گا اور استفہام اور تعجب کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ استفہام یعنی سوال عن الحال جو ہدہد کو نہ دیکھنے کا سبب ہے اس بات کو مستلزم ہے کہ سائل اس سبب سے جاہل ہو یعنی استفہام ملزوم ہے اور اس سبب سے جاہل رہنا لازم ہے اور نہ دیکھنے کے سبب سے جاہل رہنا تعجب کو مستلزم ہے یعنی نہ دیکھنے کے سبب سے جاہل ہونا ملزوم اور تعجب لازم ہے پس ایک واسطہ سے نتیجہ یہ نکلا کہ استفہام ملزوم اور تعجب لازم ہے اور یہاں لفظ استفہام (لفظ) تعجب کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور لفظ استفہام کا تعجب کے معنی میں استعمال ملزوم کا لازم میں استعمال ہے اور ملزوم کا لازم میں استعمال چونکہ مجاز مرسل ہے اس لئے یہاں لفظ استفہام کا تعجب کے معنی میں استعمال کرنا مجاز مرسل کے قبیلے سے ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح کا یہ کہنا کہ عاقل آدمی اپنی حالت نفس کے بارے میں دوسرے سے سوال نہیں کرتا ہے غلط ہے اس لئے کہ مریض، طبیب سے اپنی حالت نفس کے بارے میں سوال کرتا ہے اور مجیب اس کا جواب دیتا ہے مگر اس کو کوئی غلط نہیں کہتا اس کا جواب یہ ہے کہ مریض طبیب سے اپنے مریض ہونے کے بارے میں سوال نہیں کرتا ہے کہ میں مریض ہوں یا نہیں بلکہ سبب مرض کے بارے میں سوال کرتا ہے یا اس چیز کے بارے میں سوال کرتا ہے جو اس کے لئے نفع بخش ہو اور سبب مرض یا اپنے لئے نفع بخش چیز کے بارے میں سوال کرنا اپنی حالت نفس کے بارے میں سوال کرنا نہیں ہے لہذا شارح کے قول پر مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا مگر دوسرا اعتراض واقع ہوگا وہ یہ کہ شارح کا یہ کہنا کہ عاقل کا اپنی حالت نفس کے بارے میں سوال کرنا بے معنی ہے تو یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ احوال دو طرح کے ہوتے ہیں ایک تو جو صاحب احوال پر مخفی نہیں ہوتے اور اس سے جدا نہیں ہوتے جیسے قیام، قعود، بھوک، پیاس۔ دوم وہ جو صاحب احوال پر مخفی ہوتے ہیں اور اس سے جدا ہو جاتے ہیں۔ اول کے بارے میں تو یہ کہنا صحیح ہے کہ ان کے بارے میں سوال کرنا غلط اور بے معنی ہے چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا ماحالی میرا کیا حال ہے، میں سویا ہوا ہوں یا بیٹھا ہوں، یا بھوکا ہوں یا نہیں۔ لیکن دوسری قسم کے بارے میں خود صاحب احوال سے سوال کرنا صحیح اور بامعنی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ''مالی اوذی دون سائر المسلمین '' مجھے کیا ہوگیا ہے کہ مجھے مسلمانوں سے صرف ایذاء دی جاتی ہے اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا ہدہد کو نہ دیکھنے کا سبب ایسا حال ہے جو سلیمان سے جدا ہو جاتا ہے لہذا سلیمان کا اپنے اس حال کے بارے میں حاضرین سے سوال کرنا بے معنی نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو آیت میں استفہامی معنی درست ہونگے اور شارح کا انہ لامعنی

لاستفہام العاقل عن حال نفسہ کہنا درست نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ علامہ زمخشری صاحب کشاف نے اس آیت میں کلمہ ما کو حقیقی استفہام پر محمول کیا ہے اور تقریر اس طرح کی ہے کہ جب سلیمان نے ہدہد کی جگہ پر نظر ڈالی اور وہ نظر نہیں آیا تو سلیمان نے کہا مالی لا اری الہدہد، گویا سلیمان کو یہ تو یقین تھا کہ ہدہد موجود ہے مگر نظر نہیں آرہا البتہ سبب کے بارے میں متردد تھے کہ وہ سبب کوئی پردہ ہے جس نے ہدہد کو چھپا لیا ہے یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ وہ میرے پیچھے ہو پھر حضرت سلیمان کا ذہن اس طرف گیا کہ ہوسکتا ہے کہ وہ غائب ہو موجود نہ ہو پس حضرت سلیمان نے پہلی بات سے اعراض کیا اور کہنے لگے کیا غائب تو نہیں ہے۔ الحاصل حضرت سلیمان علیہ السلام کے سامنے جو چیز ظاہر ہوئی اور جس کی طرف ان کا ذہن گیا حضرت سلیمان نے اس کی صحت کے بارے میں لوگوں سے دریافت کیا چنانچہ پوچھا کہ میرا جو یہ خیال ہے کہ وہ غائب ہے کیا یہ خیال صحیح ہے۔ علامہ زمخشری کی یہ تقریر اس بات پر دال ہے کہ یہاں کلمہ استفہام یعنی کلمہ ما اپنی حقیقت پر ہے یعنی اپنی حقیقی معنی (استفہام) میں مستعمل ہے اور تعجب کے معنی میں مستعمل نہیں ہے۔ اس مقام کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہے کہ لا یدل میں دو نسخے ہیں ایک لا یدل حرف نفی کے ساتھ جیسا کہ آپ کے سامنے ہے دوم لا یدل بغیر حرف نفی کے جیسا کہ دسوقی کے متن میں ہے یہ دوسرا نسخہ زیادہ ظاہر ہے چنانچہ خادم کی تشریح میں اسی کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور رہا لا یدل والا نسخہ تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ صاحب کشاف کا قول اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے اور یہ مطلب بالکل غلط ہے کیونکہ صاحب کشاف نے تو اس بات کو ثابت کیا ہے کہ یہاں کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحب کشاف کا قول قطعی طور سے اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ آیت میں کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے یعنی اس بات پر کہ کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے صاحب کشاف کا قول دلالت تو کرتا ہے مگر قطعی طور پر دلالت نہیں کرتا اس لئے کہ ایک گونہ احتمال اس کا بھی ہے کہ یہاں کلمہ ما تعجب کے لئے ہو اور استفہام کے لئے نہ ہو تعجب کی مثال اردو میں ''کیا خوب آدمی تھا، خدا مغفرت کرے،،۔

والتنبيه على الضلال نحو فاين تذهبون والوعيد كقولك لمن يسيء الادب الم اؤدب فلانا اذا علم المخاطب ذلك وهو انك ادبت فلاناً فيفهم منه معنى الوعيد والتخويف ولا يحمله على السوال والامر نحو فهل انتم مسلمون اى اسلموا والتقرير اى حمل المخاطب على الاقرار بما يعرفه والجاؤه اليه بايلاء المقرر به الهمزة اى بشرط ان يذكر بعد الهمزة ما حمل المخاطب على الاقرار به كما مر في حقيقة الاستفهام من ايلاء المسؤل عنه الهمزة تقول اضربت زيدا في تقريره بالفعل واانت ضربت في تقريره بالفاعل وازيدا ضربت في تقريره بالمفعول وعلى هذا القياس وقد يقال التقرير بمعنى التحقيق والتثبيت فيقال اضربت زيدا بمعنى انك ضربته البتته .

ترجمہ: اور گمراہی پر تنبیہ کرنے کے لئے جیسے تم کہاں جا رہے ہو اور وعید کے لئے جیسے بے ادب آدمی سے تیرا قول کیا میں نے فلاں کو ٹھیک نہیں کیا ہے جبکہ مخاطب اس کو جانتا ہو کہ تو نے فلاں کو ٹھیک کیا ہے پس وہ اس سے وعید اور تخویف کے معنی سمجھ لے گا اور اس کو سوال پر محمول نہیں کرے گا۔ اور امر کیلئے جیسے کیا تم مسلمان ہو یعنی تم اسلام لاؤ۔ اور تقریر کے لئے یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ اور مضطرب کرنے کے لئے جس کو وہ جانتا ہے مقرر بہ کو ہمزہ کیساتھ متصل لا کر یعنی اس شرط کے ساتھ کہ ہمزہ کے بعد اس چیز کو ذکر کیا جائے جس کے اقرار پر مخاطب کو آمادہ کیا گیا ہے جیسا کہ حقیقت استفہام میں گذر چکا کہ مسؤل عنہ ہمزہ کے متصل ہوتا ہے (چنانچہ) مخاطب سے فعل کا اقرار کرانے کے سلسلہ میں کہے گا تو اضربت زیدا اور فاعل کا اقرار کرانے میں اانت ضربت اور مفعول کا اقرار کرانے میں ازیدا ضربت علی ہذا

لقیاس اور کہا گیا ہے کہ تقریر تحقیق اور تثبیت کے معنی میں ہے پس اضربت زیدا کہا جاتا ہے (اور) معنی یہ ہیں کہ تو نے زید کو بالیقین مارا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استفہام کا کلمہ کبھی مجازاً گمراہی پر تنبیہ کرنے کے لئے آتا ہے جیسے باری عز اسمہ کا ارشاد ''فاین تذہبون'' تم کہاں جارہے ہو۔ یہاں استفہام کے معنی درست نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ جو عالم الغیب والشہادۃ ہیں ان کو معلوم ہے کہ تم یہ لوگ کہاں جارہے ہیں بلکہ ان کو ان کے گمراہی اور ضلالت پر تنبیہ کرنا مقصود ہے اور منشاء یہ ہے کہ تم جہاں جارہے ہو وہ جگہ ٹھیک نہیں ہے یعنی تمہارا طریقہ درست اور ٹھیک نہیں ہے اور استفہام کا کلمہ مجازاً وعید کے لئے بھی آتا ہے مثلاً ایک شخص کسی گستاخ اور بے ادب آدمی سے کہے ''الم اؤدب فلاناً'' کیا میں نے فلاں کو ٹھیک نہیں کیا اور وہ بے ادب مخاطب اس کو جانتا بھی ہو کہ واقعی متکلم نے فلاں کو ٹھیک کیا ہے پس ایسی صورت میں مخاطب اس کلام کو وعید اور تخویف پر محمول کرے گا اور یہ سمجھ لے گا کہ متکلم مجھ کو ڈرانا چاہتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر میں نے بھی ایسا کیا تو مجھے بھی ٹھیک کر دیا جائے گا۔ اور مخاطب اس کلام کو سوال اور استفہام حقیقی پر محمول نہیں کرے گا کیونکہ استفہام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ استفہام کرنے والا اس چیز سے جاہل ہو جس کے بارے میں اس نے استفہام کیا ہے اور یہاں معاملہ یہ ہے کہ متکلم بخوبی جانتا ہے کہ اس نے کس کو ٹھیک کیا ہے۔ الحاصل اس مثال میں چونکہ استفہام حقیقی ممکن نہیں ہے اس لئے یہ کلام وعید پر محمول ہوگا۔ کلمہ استفہام کبھی مجازاً امر کے لئے آتا ہے جیسے فہل انتم مسلمون کے معنی میں ''اسلموا'' تم اسلام قبول کرو۔ اور کلمہ استفہام کبھی مجازاً تقریر کے لئے آتا ہے یہاں تقریر سے تحقیق کے معنی مراد نہیں ہیں بلکہ اعتراف اور اقرار کے معنی مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ کلمہ استفہام کے ذریعہ کبھی مخاطب کو اس چیز کے اقرار اور اعتراف پر آمادہ کرنا مقصود ہوتا ہے جس چیز کو مخاطب پہلے سے جانتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ مقرر بہ (جس کا اقرار کرانا مقصود ہے) ہمزہ سے متصل ہوگا یعنی مخاطب کو جس چیز کے اقرار پر مجبور کرنا اور آمادہ کرنا ہے اس کا ہمزہ کے بعد مذکور ہونا ضروری ہے جیسا کہ حقیقت استفہام میں گذر چکا ہے کہ مسئول عنہ ہمزہ کے متصل ہوتا ہے۔ پس مخاطب سے اگر فعل کا اعتراف اور اقرار کرانا مقصود ہو تو کہا جائے گا اضربت زیداً (کیا تو نے مارا ہے) اور اگر فاعل کا اقرار کرانا مطلوب ہو تو ''اانت ضربت زیدا'' کہا جائیگا۔ اور اگر مفعول بہ کا اقرار کرانا مقصود ہو تو ''ازیدا ضربت'' کہا جائے گا۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر مجرور کا اقرار کرانا مقصود ہو تو ''افی الدار زید'' کہا جائے گا اور اگر حال کا اقرار کرانا مقصود ہو تو ''اراکبا جئت'' کہا جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ تقریر، تحقیق اور تثبیت کے معنی بھی آتا ہے چنانچہ اضربت زیدا کے معنی یہ ہیں کہ یقیناً تو نے زید کو مارا ہے لیکن یہاں پہلے معنی یعنی تقریر بمعنی اقرار واعتراف مراد ہے۔ اردو میں تقریر کی مثال۔

کیا تیرے جلوے نے حیران نہ کیا عالم کو ... حشر کس دن ترے دیدار سے برپا نہ ہوا

والانکار کذلک نحو اغیر اللہ تدعون ای بایلاء المنکر الہمزۃ کالفعل فی قولہ ع

اتقتلنی والمشرفی مضاجعی

والفاعل فی قولہ تعالیٰ اہم یقسمون رحمۃ ربک والمفعول فی قولہ تعالیٰ اغیر اللّٰہ اتّخذ ولیاً واما غیر الہمزۃ فیجیٔ للتقریر والانکار لکن لا یجری فیہ ہذہ التفاصیل ولا یکثر کثرۃ الہمزۃ ولہذا لم یبحث عنہ .

ترجمہ: اور انکار کے لئے ایسا ہی ہے جیسے کیا تم غیر اللہ کو پکارتے ہو یعنی منکر کو ہمزہ کے متصل لانے کے ساتھ جیسے مصرع میں فعل کیا تو مجھے قتل کرے گا حالانکہ میرے پہلو میں تلوار ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول میں فاعل ''کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں'' اور باری تعالیٰ کے قول میں مفعول ''کیا اللہ کے علاوہ کو میں کارساز بنالوں۔'' بہر حال ہمزہ کے علاوہ (دیگر کلمات) تقریر اور انکار کے لئے آتے ہیں ان میں یہ تفاصیل جاری نہیں ہوتی ہیں اور نہ ہمزہ کی طرح کثیر ہیں اسی وجہ سے ان سے بحث نہیں کی گئی۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمزہ مجازاً انکار کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور جس طرح مقرر بہ کا ہمزہ متصل ہونا ضروری ہے اسی طرح منکر (جس کا انکار کیا گیا ہے) کا بھی ہمزہ سے متصل ہونا ضروری ہے جیسے ''اغیر اللہ تدعون ''(کیا تم اللہ کے علاوہ کو پکارتے ہو) یعنی پکارو تو ضرور مگر اللہ کے علاوہ کو مت پکارو۔ اس آیت میں دعا اور پکارنا تو مسلم ہے مگر غیر اللہ کا مدعو ہونا منکر ہے۔ شارح نے کہا ہے کہ منکر کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے مثلاً امرءالقیس کے مصرعہ ایقتلنی والمشرفی مضاجعی میں فعل ہمزہ کے متصل ہے اور منکر ہے شاعر کہتا ہے کیا تو مجھے قتل کرے گا حالانکہ تلوار میرے پہلو میں ہے مشرفی وہ تلوار ہے جو مشارف کی طرف منسوب ہے۔ اور مشارف عرب کا ایک شہر ہے اور شاعر کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ میرے پاس بھی تلوار ہے اس لئے تو مجھے قتل نہیں کر سکے گا۔ اور باری تعالیٰ کے قول ''اہم یقسمون رحمۃ ربک'' میں فاعل منکر ہے اور ہمزہ کے متصل ہے یعنی کیا وہ لوگ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں اس آیت میں کفار کے قاسم ہونے کا انکار کیا گیا ہے نہ کہ نفس تقسیم کا کیونکہ قاسمِ رحمت اللہ تعالیٰ کی ذات ہے بہر حال نفسِ قسمتِ رحمت منکر نہیں ہے بلکہ ان کا قاسم ہونا منکر ہے اور باری تعالیٰ کے قول ''اغیر اللہ اتخذ ولیا'' میں مفعول منکر اور ہمزہ کے متصل ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا اللہ کے علاوہ کو کارساز بناؤں۔ پس اس آیت میں غیر اللہ کا متخذ ہونا منکر ہے اصل اتخاذ منکر نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جسطرح ہمزہ مجازاً تقریر اور انکار کے لئے آتا ہے اسی طرح دوسرے کلمات استفہام بھی مجازاً تقریر اور انکار کے لئے آتے ہیں مگر ان میں۔۔۔۔ مذکورہ تفاصیل جاری نہیں ہوتیں یعنی جس طرح ہمزہ کے تقریر اور انکار کے لئے ہونے کی صورت میں مقرر بہ فعل ہوگا یا فاعل ہوگا یا مفعول ہوگا یا اس کے علاوہ ہوگا۔ دیگر کلمات استفہام اگر تقریر اور انکار کے لئے ہوں گے تو ان کے لئے یہ بات ضروری نہ ہوگی کہ مقرر بہ اور منکر فعل ہو یا فاعل ہو یا مفعول ہو یا ان کے علاوہ ہو۔ اور ہمزہ تقریر اور انکار کے لئے جس قدر کثیر الاستعمال ہے دیگر کلماتِ استفہام ان معانی میں اس قدر کثیر الاستعمال نہیں ہیں انھیں باتوں کی وجہ سے تقریر اور انکار کے معنی بیان کرنے کے لئے صرف ہمزہ سے بحث کی گئی ہے دیگر کلماتِ استفہام سے بحث نہیں کی گئی۔

ومنه ای من مجیء الهمزة للانکار **الیس الله بکاف عبده** ای الله کاف لان **انکار النفی نفی له ونفی النفی اثبات وهذا** المعنی **مراد من قال ان الهمزة فیه للتقریر** ای لحمل المخاطب علی الاقرار **بما دخله النفی** وهو الله کاف **لا بالنفی** وهو لیس الله بکاف فالتقریر لایجب ان یکون بالحکم الذی دخلت علیه الهمزة بل بما یعرف المخاطب من ذلک الحکم اثباتا او نفیا وعلیه قوله تعالیٰ ء انت قلت للناس اتخذونی و امی الهین من دون الله فان الهمزة فیه للتقریر ای بما یعرفه عیسیٰ صَلَوات اللّٰه علیه من هذاالحکم لا بانه قد قال ذلک **وقوله والانکار کذلک** دل علیٰ ان صورة انکار الفعل ان یلی الفعل الهمزة ولما کان له صورة اخریٰ لا یلی فیهاالفعل الهمزة اشار الیه بقوله **ولانکارالفعل صورة اخریٰ وهو نحو ازیدا ضربت ام عمرو لمن یردد الضرب بینهما** من غیر ان یعتقد تعلقه بغیرهما فاذا انکرت تعلقه بهما فقد نفیته عن اصله لانه لا بد له من محل یتعلق به .

ترجمہ: اور اسی سے ہمزہ انکار کے واسطے ہونے سے کیا اللہ اپنے بندے کو کافی نہیں ہے یعنی اللہ کافی ہے اس لئے کہ نفی کا انکار نفی کی نفی ہے اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے اور یہ ہی معنی مراد ہے اس کی جس نے یہ کہا کہ ہمزہ اس میں تقریر کے لئے ہے یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ کرنے کیلئے جس پر نفی داخل ہے اور وہ ''اللہ کاف'' ہے نہ کہ نفی یعنی ''لیس اللہ بکاف'' کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے پس تقریر اس حکم کی ضروری نہیں جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ اس کی جس کو مخاطب اس حکم میں سے اثباتاً یا نفیاً پہچانتا ہے اور اسی پر باری تعالیٰ کا قول ہے۔ کیا تو نے لوگوں سے کہا تھا کہ تم مجھ کو اور میری ماں کو اللہ کے علاوہ معبود بنالو۔ پس اس میں ہمزہ تقریر کے لئے ہے یعنی اس چیز کی

تقریر کے لئے ہے جس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس حکم سے پہچانتے ہیں نہ اس کی کہ آپ نے یہ کہا ہے اور ماتن کا قول والا نکار کذلک اس بات پر دال ہے کہ انکار فعل کی صورت یہ ہے کہ فعل ہمزہ کے متصل ہو اور چونکہ اس کی ایک دوسری صورت بھی ہے جس میں فعل ہمزہ کے متصل نہیں ہوتا اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور انکار فعل کے لئے ایک دوسری صورت بھی ہے اور وہ ''از یدا ضربت ام عمروا '' ہے اس شخص کے لئے جو ان دونوں کے درمیان ضرب کو دائر کرتا ہے بغیر اسکے کہ ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ اس کے تعلق کا معتقد ہو پس جب تو نے ان دونوں کے ساتھ اس کے تعلق کا انکار کر دیا تو گویا تو نے اس کی، اسکی اصل سے نفی کر دی اس لئے کہ اس کے لئے ایک ایسے محل کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ اس کا تعلق ہو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی قبیل سے یعنی اس قبیل سے کہ ہمزہ انکار کے لئے آتا ہے باری تعالیٰ کا قول ''الیس اللہ بکاف عبدہ '' ہے اس آیت میں ہمزہ انکار نفی یعنی لیس پر داخل ہے گویا نفی کا انکار مقصود ہے اور نفی کی نفی ہوتا ہے اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے لہذا اس کے معنی اللہ کاف کے ہونگے یعنی الیس اللہ بکاف عبدہ کے معنی ہیں اللہ کافی ہے بعض حضرات جو یہ کہتے ہیں کہ اس کلام میں ہمزہ تقریر کے لئے ہے ان کی مراد بھی یہی معنی ہیں چنانچہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ اس کلام میں مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ کیا گیا ہے جس پر نفی داخل ہے یعنی اللہ کاف، نفی یعنی لیس اللہ بکاف کے اقرار پر آمادہ نہیں کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس کلام میں مخاطب سے اللہ کے کافی ہونے کا اقرار کرانا مقصود ہے کافی نہ ہونے کا اقرار کرانا مقصود نہیں ہے۔ اس جگہ یہ بات ذہن میں رہے کہ مصنف نے اس سابق میں یہ کلیہ بیان کیا تھا کہ مقرر بہ کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے جیسا کہ منکر کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے مگر ان حضرات کے قول سے یہ کلیہ ٹوٹ گیا اس طور پر کہ اس کلام میں مقرر بہ اللہ کاف ہے نہ کہ لیس اللہ بکاف اور ہمزہ کے متصل لیس اللہ بکاف ہے نہ کہ اللہ کاف، حاصل یہ کہ اس کلام میں مقرر بہ ہمزہ کے متصل نہیں ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک تقریر اس حکم کی ضروری نہیں ہے جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ اس چیز کی ضروری ہے جس کو مخاطب اس حکم سے اثباتاً یا نفیاً جانتا ہو جیسا کہ اس کلام میں مخاطب کو اثبات یعنی اللہ کے کافی ہونے کا علم پہلے سے ہے پس یہاں اسی کا اقرار کرانا مقصود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کا بیان کردہ کلیہ اپنی جگہ باقی ہے اس طور پر کہ مصنف نے اس جگہ ہمزہ کو انکار کے لئے قرار دیا ہے نہ کہ تقریر کے لئے اور منکر یعنی اللہ کا کافی نہ ہونا ہمزہ کے متصل ہے۔ اس مثال میں چونکہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ ہمزہ انکار کے لئے ہے یا تقریر کے لئے اس لئے مصنف منہٗ کہہ کر اس کو الگ ذکر فرمایا بہر حال اس مثال میں ہمزہ چونکہ انکار کے لئے ہے اور منکر ہمزہ کے متصل ہے اس لئے مصنف کا بیان کردہ کلیہ صحیح اور درست ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ تقریر اس چیز کی مقصود ہوتی ہے جس کو مخاطب جانتا ہو اثباتاً جانتا ہو یا نفیاً۔ اثباتاً جاننے کی مثال تو آیت سابقہ ہے اور نفیاً جاننے کی مثال باری تعالیٰ کا قول ''اء نت قلت للناس اتخذونی وامی الھین من دون اللہ '' ہے کیونکہ اس آیت میں ہمزہ اس چیز کی تقریر کے لئے ہے جس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پہلے سے جانتے تھے یعنی کہ میں نے یہ اثبات نہیں کی ہے حضرت عیسیٰؑ کو پہلے سے معلوم تھا کہ میں نے لوگوں سے یہ نہیں کہا کہ مجھے اور میری ماں کو اللہ کے علاوہ معبود بناؤ۔ باری تعالیٰ نے ہمزہ کے ذریعے اسی کا اقرار کرایا ہے اس کا اقرار نہیں کرایا ہے کہ میں نے یہ بات کہی ہے۔ حاصل یہ کہ اللہ نے حضرت عیسیٰؑ سے کہنے کا اقرار نہیں کرایا ہے بلکہ نہ کہنے کا اقرار کرایا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ سابق میں مذکور مصنف کا قول ''والا نکار کذلک'' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انکار فعل کی صورت یہ ہے کہ فعل ہمزہ کے متصل ہو اور انکار فعل کی چونکہ ایک دوسری صورت بھی تھی جس میں فعل ہمزہ کے متصل نہیں ہوتا ہے اس لئے مصنف نے اپنی اگلی عبارت سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ انکار فعل کی ایک دوسری بھی صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ

فعل منکر کا معمول ہمزہ کے متصل ہو پھر اس معمول پر ام یا دوسرے کے ذریعہ عطف کیا گیا ہو جیسے ''ازیدا ضربت ام عمروا'' بشرطیکہ کہ کلام اس آدمی کے سامنے کیا گیا ہو جو ضرب کو زید وعمرو کے درمیان دائر کرتا ہو اور اس کا معتقد بالکل نہ ہو کہ ضرب ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ ضرب نفس الامر میں زید وعمرو میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہے پس جب ہمزہ انکار کو مفعول پر داخل کیا گیا تو دونوں مفعولوں یعنی زید وعمرو کا اس حیثیت سے انکار کیا گیا کہ یہ فعل کے متعلق ہیں یعنی متعلق فعل ہونے کی حیثیت سے دونوں کا انکار کر دیا گیا۔ کیونکہ فعل کے لئے ایسے محل کی ضرورت ہوتی ہے جس کے ساتھ فعل متعلق ہو پس جب ہمزہ کے ذریعے محل کا انکار کر دیا گیا۔ الحاصل اس صورت میں متعلق اور مفعول کا انکار دراصل، اصل فعل کے انکار سے کنایہ ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں ہمزہ کو اصل فعل کے انکار کے لئے کنایۃً استعمال کیا گیا بہر حال اس صورت میں ہمزہ اگرچہ فعل کے متصل نہیں ہے لیکن انکار، فعل ہی کا کیا گیا ہے۔

والانکار اما للتوبیخ ای ما کان ینبغی ان یکون ذلک الامر الذی کان نحو اعصیت ربک فان العصیان واقع لکنه منکر به وما یقال انه للتقریر فمعناه التحقیق والتثبیت او لا ینبغی ان یکون نحو اتعصیٰ ربک .

ترجمہ: اور انکار یا تو توبیخ کے لئے ہوتا ہے یعنی جو کام ہو گیا وہ ہونا نہیں چاہیے تھا جیسے کیا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی ہے پس عصیان واقع ہے لیکن منکر بہ ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ہمزہ تقریر کے لئے ہے سو اس کے معنی تحقیق وتثبیت کے ہیں یا ہونا نہیں چاہیے جیسے کیا تو اپنے رب کی نافرمانی کرے گا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استفہام انکاری مختلف اغراض کیلئے استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ کبھی تو وہ توبیخ کیلئے آتا ہے اب توبیخ کبھی اس امر پر ہوتی ہے جو زمانہ ماضی میں واقع ہو چکا ہو اس صورت میں توبیخ کا مطلب یہ ہوگا کہ جو امر صادر ہوا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے رب کی نافرمانی کر لی تو اس کو توبیخاً کہا جاتا ہے ''اعصیت ربک'' یعنی تجھ کو نافرمانی نہیں کرنی چاہیے تھی شارح کہتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ یہاں انکار، تقریر کے لئے ہے تو تقریر سے مراد تحقیق اور تثبیت ہے یعنی مخاطب جس چیز کو جانتا ہے یعنی اس کا نافرمانی کرنا۔ اس کلام کے ذریعہ اس کی تحقیق اور تثبیت مقصود ہے مراد یہ ہے کہ تو نے بالتحقیق نافرمانی کی ہے توبیخ کبھی اس امر پر ہوتی ہے جو آئندہ زمانہ میں واقع ہوگا اس صورت میں متکلم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخاطب جس کام کے درپے ہے وہ اس سے صادر نہیں ہونا چاہیے۔ جیسے اتعصیٰ ربک کا مطلب یہ ہے کہ تجھ سے نافرمانی کا صادر ہونا قطعاً مناسب نہیں ہوگا۔

او للتکذیب فی الماضی ای لم یکن نحو افاصفکم ربکم بالبنین ای لم یفعل ذلک او فی المستقبل ای لا یکون نحو انلزمکموها ای انلزمکم تلک الهدایة او الحجة بمعنی انکرهکم علیٰ قبولها ونفسرکم علی الاسلام والحال انکم لها کارهون یعنی لایکون هذا الالزام .

ترجمہ: یا تکذیب کے لئے ماضی میں یعنی نہیں ہوا جیسے کیا تم کو تمہارے رب نے بیٹوں کے ساتھ چن لیا ہے یعنی یہ نہیں کیا یا مستقبل میں یعنی نہیں ہوگا کیا ہم تم پر یہ ہدایت یا یہ محبت لازم کر دینگے یعنی کیا ہم تم کو حجت اور اسلام کے قبول کرنے پر مجبور کر دیں گے حال یہ کہ تم اسے ناپسند کرتے ہو یعنی یہ الزام نہیں ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ انکار یعنی استفہام انکاری کبھی تکذیب کیلئے آتا ہے اب یہ تکذیب ماضی میں بھی ہوگی اور مستقبل میں بھی ہوگی۔ جب ماضی میں ہوگی تو معنی ہوں گے لم یکن یعنی نہیں ہوا اسکی صورت یہ ہے کہ مخاطب جب زمانہ ماضی میں کسی چیز کے وقوع کا مدعی ہوتا ہے تو استفہام انکاری لا کر اس کے دعویٰ میں اس کی تکذیب کر دی جاتی ہے مثلاً مشرکین کا عقیدہ یہ تھا کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں پس

اللہ نے ہمیں مذکر اولاد کے ساتھ خاص کیا ہے اور اپنے آپ کو مؤنث اولاد کے ساتھ خاص کیا ہے پس باری تعالیٰ نے "افاصفکم ربکم بالبنین" استفہام انکاری لا کر انکی تکذیب کی ہے اور کہا ہے کہ تم اپنے اس دعوی میں جھوٹے ہو اللہ نے ایسا نہیں کیا جیسا کہ تمہارا خیال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مطلقاً اولاد سے منزہ ہے ان کی شان لم یلد ولم یولد ہے اور جب تکذیب مستقبل میں ہوگی تو معنی ہونگے لایکون جیسے انلزمکموھا یعنی کیا ہم تم پر ہدایت اور محبت لازم کر دیں گے یعنی تمہارا جو یہ خیال ہے کہ ہم تم کو قبول محبت اور قبول اسلام پر مجبور کر دیں گے اگر چہ تم ناپسند کرتے ہو تو یہ خیال بالکل غلط ہے ہم تم کو مجبور و مقہور نہیں کریں گے۔

(فوائد) یہاں ہدایت سے اہتداء مراد ہے یعنی ہدایت پانا، شریعت کا اتباع اور حجت سے مراد وہ حجت ہے جو شریعت پر عمل کرنے کے سلسلہ میں قائم ہوئی ہے

والتھکم عطف علی الاستبطاء او علی الانکار وذلک انھم اختلفوا فی انہ اذا ذکر معطوفات کثیرۃ ان الجمیع معطوف علی الاول او کل واحد عطف علیٰ ما قبلہ نحو اصلوتک تأمرک ان نترک ما یعبد اٰباؤنا وذلک ان شعیباً علیٰ نبینا وعلیہ السلام کان کثیرا الصلوۃ وکان قومہ اذا راؤہ یصلی تضاحکوا فقصدوا بقولھم اصلوتک تأمرک الھزء والسخریۃ لا حقیقۃ الاستفھام والتحقیر نحو من ھذا استحقاراً بشانہ مع انک تعرفہ.

ترجمہ: اور تمسخر کرنے کے لئے (یہ) استبطاء پر معطوف ہے یا انکار پر اور یہ اس لئے کہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہوتو وہ تمام اول پر معطوف ہوں گے یا ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا جیسے کیا آپ کی نماز آپکو اس بات کا حکم کرتی ہے کہ ہم اس کو چھوڑ دیں جس کی عبادت ہمارے آباء کرتے تھے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کثیر الصلوۃ تھے اور آپ کی قوم آپ کو نماز پڑھتے دیکھتی تو مذاق اڑاتی پس ان لوگوں نے اپنے قول "اصلوٰتک تأمرک" سے مذاق اور ٹھٹھا کرنے کا ارادہ کیا نہ کہ حقیقتِ استفہام کا۔ اور تحقیر کے لئے جیسے کون ہے یہ، اس کی تحقیر کرتے ہوئے باوجود یہ کہ تو اس کو پہچانتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے پہلے ذکر کیا تھا کہ کلمات استفہام مجازاً استفہامی معنی کے علاوہ میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں۔ انھیں معانی میں سے ایک معنی تہکم ہے یعنی کلمہ استفہام مجازاً تہکم کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تہکم کہتے ہیں مذاق اڑانے کو اور ٹھٹھا کرنے کو جیسے حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم نے حضرت شعیبؑ کا مذاق اڑاتے ہوئے کہا اصلوتک تأمرک ان نترک مایعبد آباؤنا، کیا آپ کی نماز آپ کو اس کا حکم کرتی ہے کہ ہم اپنے آباء کے معبودوں کی عبادت ترک کر دیں اور یہ اس وجہ سے کہ حضرت شعیبؑ بکثرت نمازیں پڑھتے تھے اور ان کی قوم ان کو نماز پڑھتا دیکھ کر انکا مذاق اڑاتی پس ان لوگوں کا اپنے اس قول سے حضرت شعیبؑ کا مذاق اڑانا مقصود تھا نہ کہ ان سے حقیقۃً سوال کرنا یعنی ان لوگوں کا منشاء حضرت شعیبؑ سے یہ سوال کرنا ہرگز نہیں تھا کہ آپ کی نماز آپ کو مذکورہ بات کا حکم کرتی ہے یا نہیں بلکہ ان کا منشاء سراسر آپ کا مذاق اڑانا تھا۔

شارح نے ابتدائی سطروں میں ایک نحوی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے جس کی وضاحت ضروری ہے شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے اب تک بہت سے غیر استفہامی معنی ذکر کئے ہیں ان میں سب سے پہلے استبطاء کو اور سب سے آخر میں انکار کو ذکر کیا ہے اور تہکم بھی غیر استفہامی معنی ہے پس تہکم استبطاء پر معطوف ہے یا انکار پر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہوتو اس بارے میں کہ تمام اول پر معطوف ہونگے یا ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا۔ علماء نحات کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات اول کے قائل ہیں اور بعض ثانی

کے۔شارح کے ظاہری عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علماء نحات کا یہ اختلاف ہر صورت میں ہے خواہ ایسے حرف کے ذریعے عطف کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے جیسے فاء، ثم، حتیٰ۔ خواہ ایسے حرف کے ذریعہ عطف کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت نہ کرتا ہو جیسے واو، او، ام۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ علامہ زماں کمال ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ اگر عطف ایسے حرف کے ذریعے کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اس صورت میں بلاشبہ نحات کے درمیان اختلاف ہے کہ بعض کے نزدیک تمام کے تمام اول پر معطوف ہوں گے اور بعض کے نزدیک ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا لیکن اگر ایسے حرف کے ذریعے عطف کیا گیا ہے جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے تو اس صورت میں سب کے نزدیک ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا تمام کے تمام اول پر معطوف نہ ہوں گے ثمرہ اختلاف ظاہر کرنے کے لئے ایک مثال پیش خدمت ہے مررت بک وبزید وعمرو وخالد وحامد۔ اب جو حضرات کہتے ہیں کہ تمام کے تمام اول پر معطوف ہونگے تو ان کے نزدیک تمام کے ساتھ حرف جار باء کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، اور یوں کہا جائے گا "مررت بک وبزید وبعمرو وبخالد وبحامد" کیونکہ جب ضمیر مجرور پر عطف کیا جاتا ہے تو حرف جار کا اعادہ ضروری ہوتا ہے۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا تو ان کے نزدیک سب سے پہلے معطوف کے ساتھ تو حرف جار کا اعادہ ضروری ہوگا باقی کے ساتھ ضروری نہ ہوگا (دسوقی) اور کبھی کلمہ استفہام استفہامی معنی کے علاوہ تحقیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے کوئی کسی کو دیکھ کر کہے من ہذا اور کہنے والا اس کو پہچانتا بھی ہو تو اس کا یہ کلام من ہذا اس کی تحقیر کے لئے ہوگا۔ حقیقت استفہام پر محمول نہ ہوگا کیونکہ استفہام کیلئے ضروری ہے کہ جس چیز کے بارے میں استفہام کیا گیا ہو استفہام کرنے والا اس کو جانتا نہ ہو اور یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ متکلم مشارالیہ کو پہچانتا ہے پس کلمہ من حقیقت استفہام پر محمول نہ ہوگا بلکہ تحقیر اور تذلیل کیلئے ہوگا اردو میں تحقیر کی مثال۔

ہر اک بات پر کہتے ہو تو کیا ہے :- تم ہی کہو کہ یہ انداز گفتگو کیا ہے

والتهويل كقراءة ابن عباس ولقد نجينا بنى اسرائيل من العذاب المهين من فرعون بلفظ الاستفهام اى من بفتح الميم ورفع فرعون على انه مبتداء ومن الاستفهامية خبره او بالعكس على اختلاف الرايئن فانه لامعنى لحقيقة الاستفهام ههنا وهو ظاهر بل المراد انه لما وصف العذاب بالشدة والفظاعة زادهم تهويلاً بقوله من فرعون اى هل تعرفون من هو فى فرط عتوّه وشدة الشكيمة فما ظنكم بعذاب يكون المعذب به مثله ولهذا قال انه كان عاليا من المسرفين زيادة لتعريف حاله وتهويل عذابه.

ترجمہ: اور خوف زدہ کرنے کے لئے جیسے ابن عباسؓ کی قرأت ہے بے شک ہم نے بنی اسرائیل کو رسوا کن عذاب سے نجات دی کون ہے فرعون۔ لفظ استفہام کے ساتھ یعنی من بفتح المیم اور فرعون کے رفع کے ساتھ اس بناء پر کہ فرعون مبتداء اور من استفہامیہ اس کی خبر ہے یا اس کے برعکس علی اختلاف الرایئن اس لئے کہ یہاں حقیقت استفہام کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں اور وہ ظاہر ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب عذاب کو شدت اور فظاعت کے ساتھ متصف کیا تو اپنے قول من فرعون سے ان میں خوف کا اضافہ کیا یعنی کیا تم جانتے ہو کہ انتہائی سرکشی اور سنگدلی میں فرعون کون ہے پس تمہارا کیا خیال ہے اس عذاب کے متعلق جس کا دینے والا فرعون کے مانند ہو اور اسی لئے کہا کہ وہ حد سے تجاوز کرنے والوں میں تھا اس کے حال اور اس کے عذاب کی ہولناکی کو بتانے کے لئے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ استفہام کے علاوہ تہویل یعنی خوفزدہ کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے ابن عباسؓ کے قول کے مطابق "ولقد نجينا بنى اسرائيل من العذاب المهين من فرعون" قرآن پاک کی قرأت متواترہ کے مطابق تو لفظ میم بکسر المیم حرف جار ہے لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی قرأت کے مطابق من بفتح المیم کلمہ استفہام ہے اور من فرعون جملہ

استفہامیہ ہے اس طور پر کہ فرعون مبتداء مؤخر ہے اور من خبر مقدم ہے جیسا کہ اخفش کی رائے ہے یا اس کے برعکس من مبتداء اور فرعون خبر ہے جیسا کہ سیبویہ کا خیال ہے۔ یہاں کلمہ من استفہام کے لئے نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ اس کلام کا متکلم اللہ تعالیٰ ہے اور اللہ پر کوئی چیز مخفی نہیں ہے لہذا اللہ کی طرف سے استفہام اور سوال کرنے کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں کیونکہ سوال اور استفہام وہ کرتا ہے جس پر وہ چیز مخفی ہو جس کے بارے میں استفہام کیا جاتا ہے اور یہاں ایسا ہے نہیں لہذا کلمہ من استفہام کے لئے نہیں ہوگا بلکہ کلمہ من اس جگہ مخاطبین کو خوفزدہ کرنے کے لئے ہے اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس عذاب کو جو فرعون کی طرف سے بنواسرائیل کو دیا گیا تھا شدت اور بدترین ہونے کے ساتھ متصف کیا چنانچہ عذاب کے بعد مہین (رسواکن) کا ذکر کیا تو ان کی خوف اور ہولنا کی میں اضافہ کرنے کے لئے فرمایا من فرعون پتہ بھی ہے فرعون کون ہے؟ یعنی تم اسے جانتے ہو جو اپنے تمرد، سرکشی اور قساوت میں اعلیٰ مقام پر ہے اب تم ہی بتاؤ جب عذاب دینے والا ایسا ہے تو اس کا عذاب کیسے ہوگا یعنی اس کا عذاب بھی بدترین ہوگا اور چونکہ اس کلام سے تہویل مقصود ہے اس لئے انہ کان عالیا من المسرفین، فرما کر عذاب میں مزید تہویل پیدا کر دی ہے۔

والاستبعاد نحو انّی لهم الذکریٰ فانه لایجوز حمله علی حقیقة الاستفهام وهو ظاهر بل المراد استبعاد ان یکون لهم الذکریٰ بقرینة قوله وقدجاء هم رسول مبین ثم تولوا عنه ای کیف یذکرون ویتعظون ویوفون بما وعدوه من الایمان عند کشف العذاب عنهم وقد جاء هم ما هو اعظم وادخل فی وجوب الاذکار من کشف الدخان وهوما ظهر علی رسول الله صلی الله علیه وسلم من الایات البینات من الکتاب المعجز وغیره فلم یذکروا واعرضوا عنه.

ترجمہ: اور استبعاد کے لئے جیسے کہاں ہے ان کے لئے قبول نصیحت پس اس کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا جائز نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے بلکہ مراد ان کے قبول نصیحت کے بعید ہونے کو بتایا ہے (اور) قرینہ قول باری ہے اور حال یہ کہ ان کے پاس رسول آچکا پھر بھی انھوں نے اس سے اعراض کیا یعنی کیسے نصیحت قبول کر سکتے ہیں اور عذاب دور کرنے کے بعد ایمان لانے کے وعدے کو کیسے پورا کریں گے۔ حالانکہ ان کے پاس وہ چیز آچکی جو قبول نصیحت میں کشفِ دخان سے بھی بڑھ کر ہے اور وہ وہ علامات ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر ہوئیں یعنی کتاب معجز اور دیگر معجزات۔ پس انھوں نے نصیحت قبول نہیں کی اور اس سے اعراض کیا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ استفہام کبھی مجازاً استبعاد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے استبعاد میں سین اور تاء زائد ہیں اور معنی ہے کسی چیز کو بعید شمار کرنا استبعاد اور استبطاء کے درمیان فرق یہ ہے کہ استبعاد کا متعلق غیر متوقع ہوتا ہے اور استبطاء کا متعلق متوقع ہوتا ہے مگر وہ زمانہ انتظار میں بطی اور مؤخر ہوتا ہے بہر حال کلمہ استفہام مثلاً انّی مجازاً استبعاد کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "انّی لهم الذکریٰ "ان لوگوں کے لئے قبولِ نصیحت کہاں ہوگا یہاں کلمہ انّی کو حقیقتِ استفہام پر محمول کرنا دو وجہوں سے ناجائز ہے پس پہلی وجہ تو یا ظاہر ہے اس لئے کہ سوال کیا جاتا ہے اس چیز کے بارے میں جو سائل پر مخفی ہو اور اس کلام کا متکلم اللہ ہے جس پر کوئی چیز مخفی نہیں ہے لہذا اللہ کی طرف سے سوال کا پایا جانا محال ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد جملہ حالیہ یعنی وقد جاء ہم رسول مبین ثم تولوا عنہ، آرہا ہے اور جملہ حالیہ اس کے منافی ہے کہ انّی لهم الذکریٰ کو حقیقی استفہام پر محمول کیا جائے اس لئے کہ جملہ حالیہ ذوالحال کی عامل کی قید ہوتا ہے۔ پس انّی لهم الذکریٰ، اس جملہ حالیہ کے ساتھ مقید ہوگا اور جملہ حالیہ خبریہ ہوتا ہے اور حقیقی استفہام انشاء کے قبیل سے ہے اب اگر انّی لهم الذکریٰ کو حقیقی استفہام پر محمول کیا گیا تو انشاء کا خبر کے ساتھ مقید ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بالکل غلط اور ناجائز ہے بہر حال مذکورہ دو وجہوں سے انّی کو

حقیقی استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے اور جب کلمہ انّی کو حقیقی استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے تو اس کو ایسے معنی پر محمول کیا جائے گا جو معنی مقام کے مناسب ہو اور یہاں استبعاد کے معنی زیادہ مناسب ہیں کیونکہ "وقد جاء هم رسول مبين ثم تولوا عنه" اس پر دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان کے پاس رسول مبین آ گیا مگر انھوں نے اعراض کیا لہذا ان لوگوں کے لئے قبول نصیحت کہاں سے ہوگا یعنی جب رسول کے آنے کے بعد بھی اعراض کرتے رہے تو ان سے قبول نصیحت بہت دور ہو گیا اب اس کی توقع نہیں ہے کہ یہ لوگ نصیحت قبول کریں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قسم کا کلام عرفاً استبعاد ہی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لہذا یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ کلمہ انّی یہاں استبعاد کے لئے مستعمل ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ لوگ نصیحت کہاں قبول کریں گے اور اگر ان سے عذاب دخان بھی دور کر دیا گیا۔ تو یہ ایمان کا وعدہ کہاں پورا کریں گے کیونکہ ان لوگوں پر اللہ تعالیٰ نے کشف دخان کے علاوہ کتاب اللہ اور معجزات کی صورت میں ایسی نشانیاں ظاہر کی ہے جو قبول نصیحت میں زیادہ مؤثر ہیں مگر یہ بد بخت اس کے باوجود ایمان نہیں لائے اور اعراض ہی کرتے رہے۔

یہاں دخان سے وہ دخان مراد ہے جو آیت "فارتقب یوم تأتی السماء بدخان مبین" میں دخان ہے بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ دخان علامات قیامت میں سے ایک علامت ہے چنانچہ ابن عباسؓ کا ارشاد ہے اول آیات یعنی اول علامات دخان ہے نزول عیسیٰ ہے، اور آگ ہے جو قعر عدن سے نکل کر لوگوں کو محشر کی طرف ہنکائے گی۔ اس ارشاد میں نزول عیسیٰ اور آگ کے ساتھ دخان کا ذکر کیا گیا ہے اور نزول عیسیٰ اور آگ علامات قیامت میں سے ہیں لہذا دخان بھی علامات قیامت میں سے ہوگا اور مروی ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے کہا کہ "یا رسول اللہ وما الدخان" پس آپ نے یہ آیت "فارتقب یوم تأتی السماء بدخان مبین تلاوت فرمائی پھر آپ نے فرمایا "یملاء ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه منه كهيئة الزكام ،واما الكافر فهو كالسكران يخرج عن منخريه واذنيه ودبره." وہ دخان مشرق اور مغرب کو بھر دے گا چالیس دن رات ٹھہرے گا۔ مومن کو پہنچے گا تو زکام میں مبتلاء کر دے گا اور کافر کو پہنچے گا تو نشہ میں مبتلاء کر دے گا اس کے نتھنوں، کانوں اور پاخانہ کے راستہ سے نکلے گا اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں وہی دخان مراد ہے جو علامات قیامت میں سے ہے اور عبداللہ بن مسعودؓ کا مذہب یہ ہے کہ آیت میں دخان سے وہ مراد ہے جو بھوک کے وقت آسمان کی طرف دھویں کی شکل میں نظر آتا ہے ابن مسعود دلیل میں فرماتے ہیں کہ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کو ایمان کی دعوت دی اور انھوں نے آپ کی تکذیب کی اور آپ کو برا بھلا کہا تو آپ نے فرمایا "اللهم اَعِنِّیْ عليهم بسبع كسبع يوسف" اے اللہ ان کے مقابلے میں میری مدد فرما سات سال کے ذریعہ جیسا کہ حضرت یوسف کے سات سال یعنی ان کے قوم یوسف کی طرح سات سال تک قحط میں مبتلاء فرما۔ اور ایک روایت میں یہ ہے اللهم اجعل عليهم سنينا كسنين يوسف فاخذتهم سنته حصت كل شئ اكلوا فيها الجلود والمیتة من الجوع وينظر احدهم الى السماء فينظر كهيئة الدخان ، اے اللہ ان پر یوسف کے سالوں کی طرح سال کر دے پس انکو قحط نے آ پکڑا ہر چیز کو گھیر لیا انھوں نے قحط کے زمانہ میں چمڑا، مردار کھایا، بھوک کی وجہ سے ان میں سے ایک آدمی آسمان کی طرف دیکھتا تو دھویں کی طرح نظر آتا۔ ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ جب ایک شخص دوسرے سے بات کرتا تو وہ اس کو دیکھ نہ پاتا پس ابوسفیان کھڑا ہوا اور کہا یا محمد انک جئت تامر بطاعة الله وبصلة الرحم وان قومک قد هلكوا فادع الله لهم ،فانزل الله عزوجل "فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين ،الى قوله انكم حامدون" محمد تو آکر اللہ کی اطاعت اور صلہ رحمی کا حکم کرتا ہے اور تیری قوم ہلاک ہو گئی ان کے لئے اللہ سے دعا کر، پس اللہ رب العزت نے یہ آیت اتاری۔

ومنها ای من انواع الطلب الامر وهو طلب فعل غیر کف علی جهة الاستعلاء وصیغته تستعمل فی معان کثیرة فاختلفوا فی حقیقته الموضوعة هی لها اختلافاً کثیرا ولما لم یکن الدلائل مفیدة للقطع بشئ من ذلک قال المصنف والاظهر ان صیغته من المقترنة باللام نحو لیحضر زید وغیرها نحو اکرم عمروا ورید بکرا فالمراد بصیغته ما دل علی طلب فعل غیر کف استعلاء سواء کان اسماً او فعلاً موضوعة لطلب الفعل استعلاء ای علی طریق طلب العلو وعد لآ مر نفسه عالیاً سواء کان عالیاً فی نفسه ام لا لتبادر الفهم عند سماعها ای سماع الصیغة الی ذلک المعنی اعنی طلب الفعل استعلاء والتبادر الی الفهم من اقوی امارات الحقیقة.

ترجمہ: اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے امر ہے اور وہ کسی فعل کو طلب کرنا ہے جو بصورت کف نہ ہو استعلاء کے طریقہ پر اور امر کا صیغہ بہت سے معانی میں استعمال ہے پس اس کی مثال اس حقیقت میں جس کے لئے وہ موضوع ہے بہت زیادہ اختلاف کیا ہے۔ اور چونکہ دلائل ان اقوال میں سے کسی شئ کے سلسلہ میں یقین کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اس لئے مصنف نے کہا اور اظہر یہ ہے کہ امر کا صیغہ مقترن باللام جیسے لیحضر زید اور غیر مقترن باللام جیسے اکرم عمروا اور روید بکرا پس صیغہ امر سے مراد وہ لفظ ہے جو بطریق استعلاء کسی فعل کی طلب پر دلالت کرے خواہ اسم ہو خواہ فعل (بشرطیکہ وہ طلب) بصورت کف نہ ہو بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے موضوع ہے یعنی امر اپنے آپ کو عالی شمار کرے خواہ فی نفسہ عالی ہو یا عالی نہ ہو کیونکہ صیغہ سننے کے وقت فہم اس معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی استعلاء طلب فعل کی طرف اور تبادر الی الفہم حقیقت کے علامتوں میں سے قوی علامت ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم امر ہے امر سے کبھی تو کلام کی نوع مراد ہوتی ہے جیسے اضرب اور کبھی فعل مراد ہوتا ہے جیسے ''وشاورہم فی الامر'' یعنی فی الفعل پہلی صورت میں امر کی جمع اوامر آتی ہے اور دوسری صورت میں امور آتی ہے ۔یہ بھی خیال رہے کہ امر کا لفظ نوع کلام میں حقیقۃً استعمال ہوتا ہے اور فعل کے معنی میں مجازاً ۔بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لفظ امر دونوں میں لفظاً مشترک ہے یعنی دونوں معنی میں امر کا استعمال حقیقی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں اشتراک معنوی ہے یعنی لفظ امر ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو معنی قدر مشترک کے طور پر دونوں میں پائے جاتے ہیں بہر حال انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم امر ہے اور امر کہتے ہیں فعل کو بطریق استعلاء طلب کرنا بشرطیکہ وہ طلب بصورتِ کف نہ ہو۔ طلب کی قید کے ذریعہ امر کی طرف سے خبر نکل گئی اور انشاء غیر طلبی نکل گئی۔ اور طلب کو فعل کی طرف مضاف کرنے سے نہی خارج ہوگئی کیونکہ نہی سے طلب ترکِ فعل ہوتا ہے نہ کہ طلب فعل ۔بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نہی طلب کف کا نام ہے اس قول کی رعایت کرتے ہوئے شارح نے امر کی تعریف میں غیر کف کا لفظ ذکر فرما کر تعریف سے نہی کو خارج کر دیا ہے الحاصل نہی طلب ترک کا نام ہو یا طلب کف کا دونوں صورتوں میں نہی امر کی تعریف سے خارج ہے ۔مگر یہاں اعتراض ہوگا کہ غیر کف کی قید سے تو اکفف عن القتل بھی امر کی تعریف سے خارج ہو جائے گا حالانکہ اکفف عن القتل بالاتفاق امر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ غیر کف میں اس فعل سے نہ رکنا مراد ہے جس سے صیغہ امر لیا گیا ہے اور اکفف عن القتل میں جس فعل (کف) سے صیغہ امر لیا گیا ہے اس سے رکنے کے لئے نہیں کہا گیا بلکہ اس کے علاوہ دوسرے فعل یعنی قتل سے رکنے کے لئے کہا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اکفف عن القتل امر کی تعریف سے خارج نہ ہوگا۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہوگا وہ یہ کہ یہ جواب اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اکفف عن الکف عن القتل امر کی تعریف سے خارج ہو کیونکہ یہاں اس فعل سے رکنے کو طلب کیا گیا ہے جس سے صیغہ امر لیا گیا ہے حالانکہ یہ بالاتفاق امر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اکفف ماخوذ ہے کف مطلق سے اور طلب کیا گیا ہے کف عن القتل سے رکنے کو اور کف مقید ہے اور مطلق اور مقید میں تغائر ہے ۔لہذا

اکفف عن الکف عن القتل امر کی تعریف سے خارج نہ ہوگا۔

استعلاء کی قید کے ذریعہ دعاء اور التماس خارج ہوگئے اس طور پر کہ استعلاء کا مطلب یہ ہے کہ آمر اپنے آپ کو بڑا تصور کرے خواہ واقع میں بڑا ہو جیسا کہ آقا اپنے غلام سے کہے افعل کذا ۔ یا واقع میں بڑا نہ ہو جیسا کہ غلام اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر اپنے آقا سے کہے افعل کذا 'پس چونکہ دعا چھوٹے کی طرف سے ہوتی ہے اور التماس برابر والے کی طرف سے اس لئے استعلاء کی قید کے ذریعے امر کی تعریف سے دونوں خارج ہوگئے ۔شارح کہتے ہیں کہ امر کا صیغہ چونکہ بہت سے معانی میں مستعمل ہوتا ہے اس لئے علماء کا اس بارے میں شدید اختلاف ہے کہ صیغہ امر کا معنی موضوع لہ اور حقیقی معنی کیا ہے ۔خادم نے اس سلسلہ کی تمام تفصیلات امر کی بحث کی تحت قوت الاخیار شرح نور الانوار اور فیض سبحانی شرح حسامی میں ذکر کی ہیں اگر ضرورت محسوس ہو تو وہاں ملاحظہ فرمالیجئے ۔ بہر حال صیغہ امر کے معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی میں بڑا اختلاف ہے اور ان اقوال میں سے کسی قول پر چونکہ مفید یقین دلائل موجود نہیں ہیں اس لئے فاضل مصنف نے اظہر کا لفظ استعمال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اظہر یہ ہے کہ امر کا صیغہ خواہ لام کے ساتھ مقترن ہو جیسے لیحظر زید خواہ لام کے ساتھ مقترن نہ ہو جیسے اکرم عمرواً اور روید بکراً بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ صیغہ امر سے مراد وہ لفظ ہے جو طلب فعل پر دلالت کرے اور وہ طلب بصورت کف نہ ہو اور آمر اپنے آپ کو عالی خیال کرے اور وہ لفظ اسم ہو جیسے روید یا فعل ہو جیسے فعل امر اور مضارع مقرون بلام امر بہر حال یہ لفظ یعنی صیغہ امر بطریق استعلاء طلب فعل کیلئے وضع کیا گیا ہے گویا امر کے حقیقی معنی یہ ہی ہیں اور دلیل یہ ہے کہ آدمی جب امر کا صیغہ سنتا ہے تو اس کا ذہن فوراً اسی معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی صیغہ امر سننے کے بعد طلب فعل استعلاء کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور لفظ سے کسی معنی کی طرف ذہن کا منتقل ہونا یہ اسی معنی کے حقیقی ہونے کی علامت ہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ طلب فعل استعلاءً صیغہ امر کے حقیقی معنی ہیں ۔

وقد تستعمل صیغة الامر لغیرہ ای لغیر طلب الفعل استعلاءً کالاباحة نحو جالس الحسن او ابن سیرین فیجوز لہ ان یجالس احدھما او کلیھما وان لایجالس احداً اصلاً والتھدید ای التخویف وھو اعم من الانذار لانہ ابلاغ مع التخویف وفی الصحاح الانذار تخویف مع دعوة نحو اعملوا ما شئتم لظھور ان لیس المراد الامر بکل عمل شاؤا.

ترجمہ: اور صیغہ امر کبھی طلب فعل استعلاءً کے علاوہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اباحت مثلاً حسن کے پاس بیٹھ یا ابن سیرین کے پس اس کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ وہ ان دونوں میں سے ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس اور یہ کہ ان میں سے کسی کے پاس نہ بیٹھے اور تہدید یعنی ڈرانے کے لئے اور یہ انذار سے عام ہے اس لئے کہ انذار ابلاغ مع التخویف کا نام ہے اور صحاح میں ہے کہ انذار دعوت کے ساتھ ڈرانے کا نام ہے جیسے جو چاہو کرو۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ حکم کرنا مقصود نہیں ہے کہ جو چاہو کرو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امر کے حقیقی معنی تو وہ ہی ہیں جو پہلے ذکر کئے گئے ہیں یعنی طلب فعل استعلاء مگر مجازاً طلب فعل استعلاء کے علاوہ کے لئے بھی امر کا استعمال کیا جاتا ہے مثلاً اباحت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے جالس الحسن او ابن سیرین اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو ان دونوں کی ہمنشینی کو ناجائز سمجھتا ہو اور مطلب یہ ہوگا کہ تیرے لئے اس بات کی بھی اجازت ہے کہ دونوں کی ہم نشینی اختیار کرے اور اس کی بھی اجازت ہے کہ ایک کی ہم نشینی اختیار کرے اور ایک کی نہ کرے اور اس کی بھی اجازت ہے کہ دونوں کی ہمنشینی اختیار نہ کرے۔تخییر اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت کی صورت میں امرین کو جمع کرنا جائز ہے اور تخییر کی صورت میں ناجائز ہے ۔معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان چونکہ علاقہ کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے یہاں طلب (معنی حقیقی) اور اباحت کے درمیان علاقہ ہے کہ یہ دونوں

مطلقِ اذن میں شریک ہیں یعنی فعل مطلوب اور فعل مباح دونوں ماذون فیہ ہوتے ہیں اور صیغہ امر کبھی مجازاً ڈرانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ صیغہ امر تہدید کے لئے وہاں ہوگا جہاں مامور بہ ناپسندیدہ چیز ہو اور تہدید اور طلب کے درمیان علاقہ تضاد کا ہے اس لئے کہ مامور بہ یا تو واجب ہوگا یا مندوب ہوگا اور مہدد علیہ (جس پر تہدید کی گئی ہے) یا تو حرام ہوگا یا مکروہ ہوگا اور واجب اور حرام میں تضاد ہے اور مندوب اور مکروہ میں تضاد ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ تہدید کے معنی تخویف (ڈرانے) کے ہیں اور تہدید، انذار سے عام ہے کیونکہ تہدید کے معنی تو مطلقاً ڈرانے کے ہیں، خواہ اس کے ساتھ ابلاغ ہو یا نہ ہو۔ اور انذار کے معنی ڈرانے کے ساتھ ابلاغ اور پہنچانا ہے پس انذار مقید ہوا اور تہدید مطلق، اور مقید مطلق سے خاص ہوتا ہے لہٰذا انذار خاص ہے اور تہدید عام ہے۔ اور صحاح میں یہ ہے کہ تہدید انذار سے عام ہے کیونکہ انذار کہتے ہیں دعوت کے ساتھ ڈرانا یعنی اسلام کی دعوت دی جائے اور دعوت کے ساتھ ڈرایا بھی جائے اور تہدید کے معنی مطلقاً ڈرانے کے ہیں خواہ اس کے ساتھ دعوت ہو یا دعوت نہ ہو۔

بہر حال صیغہ امر کبھی تہدید کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ''اعملوا ما شئتم'' تم جو چاہو کرو۔ یہاں ہر کام کرنے کا حکم دینا مقصود نہیں ہے بلکہ ہر من چاہے کام کے کرنے پر وعید ہے کہ تم جو چاہو کرو تم آگے آنے والے عذاب کو دیکھ لوگے۔ اور جیسے آقا اپنے غلام سے کہے دم علی عصیانک، تو اپنے نافرمانی پر ڈٹا رہ تو نے یہ ڈنڈا نہیں دیکھا۔ ملاحظہ کیجئے یہاں نافرمانی مطلوب نہیں ہے بلکہ نافرمانی کرنے پر وعید ہے اردو میں تہدید کی مثال۔

مل نہ مل، پاس میرے بیٹھ نہ بیٹھ، آ کہ نہ آ   جس نے بہکایا ہے تجھ کو تو اسی کے گھر جا

والتعجیز نحو فأتوا بسورة من مثله اذ لیس المراد طلب اتیانهم بسورة من مثله لكونه محالا والظرف اعني قوله من مثله متعلق بفأتوا والضمیر لعبدنا او صفة بسورة والضمیر لما نزلنا او لعبدنا .

ترجمہ: اور عاجز کرنے کے لئے جیسے اس کے مثل ایک سورت لاؤ۔ اس لئے کہ ان سے قرآن کے مثل ایک سورت لانے کو طلب نہیں کرنا مراد ہے۔ کیونکہ یہ محال ہے اور ظرف یعنی من مثلہ فاتوا سے متعلق ہے اور ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہے یا سورت کی صفت ہے اور ضمیر ما نزلنا یا عبدنا کی طرف راجع ہے

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صیغہ امر مجازاً کبھی مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ''فاتوا بسورة من مثله'' تم قرآن کے مثل ایک چھوٹی سی سورت ہی بنا لاؤ یہاں فاتوا صیغہ امر کفار کے عاجز ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ یہاں حقیقی معنی یعنی ان سے قرآن کے مثل ایک سورت لانے کو طلب کرنا محال ہے اور محال اس لئے ہے کہ یہ کام ان کے طاقت اور وسعت سے خارج ہے پس جب انھوں نے یہ صیغہ سنا ہوگا تو یقیناً قرآن کے مثل سورت لانے کی کوشش کی ہوگی مگر انھوں نے اپنے آپ کو اس پر قادر نہیں پایا تو ان کا عجز ظاہر ہوگیا۔ الحاصل یہاں صیغہ امر کفار کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور معنی حقیقی یعنی طلب اور معنی مجازی یعنی تعجیز کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ ان دونوں کے متعلق کے درمیان تضاد کی نسبت ہے اس طور پر کہ تعجیز محالات میں ہوتی ہے اور طلب ممکنات میں اور ممکن اور محال کے درمیان تضاد ہے بعض لوگوں نے یہاں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں صیغہ امر (فاتوا) سے طلب مراد ہے اور اس صورت میں زیادہ سے زیادہ تکلیف بالمحال لازم آئے گا یعنی قرآن کے مثل کا لانا جو محال ہے اس کا مکلف کرنا لازم آئے گا مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ تکلیف بالمحال جائز ہے بلکہ واقع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اس بات پر قرائن موجود ہیں کہ یہاں تعجیز ہی مراد ہے طلب مراد نہیں ہے۔ شارح نے من مثلہ ظرف کے متعلق کے بارے میں کلام کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس کا متعلق یا توفأتوا ہوگا

اور یا اس کا متعلق محذوف ہوگا اور پھر محذوف متعلق سے مل کر سورت کی صفت ہوگا پہلی صورت میں من مثلہ ظرف لغو ہوگا اور دوسری صورت میں ظرف مستقر ہوگا۔ نیز پہلی صورت میں من مثلہ کی ضمیر مجرور کا مرجع عبدنا ہوگا اور من فأ توا کا صلہ ہوگا اور ترجمہ ہوگا اگر تمہیں قرآن کے آسمانی کتاب ہونے میں شبہ ہو تو تم ایک سورت لے آؤ ایسے شخص سے جو ہمارے بندے جیسا ہو امی ہونے میں بے پڑھا لکھا ہونے میں اور دوسری صورت میں ضمیر کا مرجع ما نزلنا بھی ہوسکتا ہے اور عبدنا بھی۔ اگر مرجع ما نزلنا ہے تو ترجمہ یہ ہوگا تم ایک ایسی سورت لاؤ جو بلاغت اور حسن نظم میں ما نزلنا کے مثل ہو اس صورت میں من تبعیض کے لئے بھی ہوسکتا ہے بیان کے لئے بھی اور زائدہ بھی ہوسکتا ہے اور اگر مرجع عبدنا ہے تو اس صورت میں من ابتدائیہ ہوگا اور ترجمہ ہوگا لے آؤ کوئی سورت جو صادر ہو ہمارے بندے محمد جیسے کسی دوسرے انسان سے یعنی وہ صورت اس شخص کا نتیجۂ فکر ہو جو محمد جیسا ہو جنھوں نے کسی سے لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا۔

فان قلت لم لا يجوز على الاول ان يكون الضمير لما نزلنا قلت لانه يقتضي ثبوت مثل القرآن في البلاغة وعلو الطبقة بشهادة الذوق اذ التعجيز انما يكون عن المأتي فكان مثل القرآن ثابت لكنهم عجزوا ان ياتوا منه بسورة بخلاف اذا ما كان وصفاً لسورة فان المعجز عنه هو السورة الموصوفة باعتبار انتفاء الوصف فان قلت فليكن التعجيز باعتبار المأتي منه قلت احتمال عقلي لا يسبق الى الفهم ولا يوجد له مساغ في اعتبارات البلغاء واستعمالاتهم فلا اعتداد به ولبعضهم هنا كلام طويل لا طائل تحته.

ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ پہلی صورت میں ضمیر کا ما نزلنا کی طرف راجع ہونا کیوں جائز نہیں تو میں جواب دوں گا کہ بشہادت ذوق تقاضہ کرتا ہے بلاغت اور علو مرتبہ میں قرآن کے مثل کے ثبوت کا۔ کیونکہ تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوتی ہے پس گویا قرآن کا مثل ثابت ہے لیکن وہ اس بات سے عاجز ہیں کہ اس سے ایک سورت لائیں برخلاف اس کے کہ جب ظرف سورت کا وصف ہو کیونکہ معجز عنہ انتفاء وصف کے اعتبار سے سورت موصوفہ ہے۔ پس اگر تو کہے کہ تعجیز ماتی منہ کے انتفاء کے اعتبار سے ہونی چاہیے۔ میں کہوں گا کہ یہ محض عقلی احتمال ہے جس کی طرف ذہن نہیں جاتا ہے اور نہ ہی اسکے لئے بلغاء کے اعتبارات اور ان کے استعمالات میں کوئی جواز ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور بعض لوگوں کیلئے یہاں لمبا کلام ہے جسکے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ اگر من مثلہ ظرف لغو ہو یعنی فاتوا کے متعلق ہو اور من صلہ کا ہو تو اس صورت میں ضمیر کا مرجع عبدنا ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ اس صورت میں ضمیر کا مرجع ما نزلنا کو قرار دینا کیوں جائز نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں اگر ضمیر کا مرجع ما نزلنا ہو تو بلاغت اور حسن نظم میں قرآن کا مثل کا ثابت ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ ہمارا مقصود قرآن کے مثل کی نفی کرتا ہے نہ کہ اس کو ثابت کرنا اور یہ اس طور پر لازم آئے گا کہ ما نزلنا کو مرجع قرار دینے کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ لاؤ تم ایک سورت ما نزلنا کے مثل سے یہاں ماتی بہ (جس کو لایا گیا) تو سورت ہے اور ماتی منہ (جس سے لایا گیا ہے) قرآن اور ما نزلنا کا مثل ہے پس تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوگی نہ کہ ماتی منہ کے اعتبار سے یعنی ماتی منہ (قرآن کا مثل) تو موجود ہے لیکن تم لوگ اس سے ایک سورت لانے پر قادر نہیں ہو بلکہ عاجز ہو اور جب ایسا ہے تو قرآن کا مثل ثابت ہو گیا اور یہ چونکہ ہمارے مقصود کے خلاف ہے اس لئے ہم نے اس سورت میں ضمیر کا مرجع عبدنا کو قرار دیا نہ کہ ما نزلنا کو۔ اس کے برخلاف اگر من مثلہ ظرف مستقر ہو کر سورت کی صفت واقع ہو تو اس صورت میں ما نزلنا کو مرجع قرار دینے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ تم ایک ایسی سورت لاؤ جو ما نزلنا کے مثل ہو پس اس صورت میں مطلقاً سورت کا مطالبہ نہیں کیا گیا بلکہ اس سورت کا مطالبہ کیا گیا

ہے جو مانزلنا کے مثل ہونے کے ساتھ موصوف ہو یعنی سورت موصوفہ بمثل مانزلنا کا مطالبہ کیا گیا ہے اور چونکہ مانزلنا کا مثل نہیں ہے اس لئے کفار سورت موصوفہ کے لانے سے عاجز ہونگے یعنی کفار کا سورت موصوفہ کے لانے سے عاجز ہونا اس لئے کہ وصف (سورت کا مانزلنا کا مثل ہونا) منتفی ہے پس اس صورت میں مانزلنا کو مرجع قرار دینے میں چونکہ کوئی خرابی لازم نہیں آتی اس لئے اس صورت میں کہا گیا کہ ضمیر کا مرجع مانزلنا بھی ہوسکتا ہے اور پہلی صورت میں مانزلنا کو مرجع قرار دینے سے چونکہ خلاف مقصود کا مرتکب ہونا پڑتا ہے اس لئے پہلی صورت میں ضمیر کا مرجع صرف عبدنا کو قرار دیا گیا اور مانزلنا کو مرجع قرار نہیں دیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ من مثلہ ظرف لغو ہے یعنی فاتوا کے متعلق ہے اور ضمیر مانزلنا کی طرف راجع ہے مگر اس کے باوجود مثل قرآن کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ ہم یہ کہیں گے کہ تعجیز ماتی بہ (سورت) کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ماتی منہ (مثل قرآن) کے اعتبار سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ مثل قرآن سے سورت کے لانے پر تو قادر ہیں مگر مثل منتفی ہے یعنی وہ سورت کے لانے پر تو قادر ہیں مگر چونکہ قرآن کا مثل نہیں ہے اس لئے وہ اس سے سورت بھی نہیں لاسکیں گے الحاصل اس صورت میں نہ تو مثل قرآن ثابت ہوتا ہے اور نہ باعتبار ماتی بہ کے ان کا عجز منتفی ہوتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی یوں کہے ''ائتنی بجناح من مثل العنقاء'' میرے پاس مثل عنقاء سے ایک پر لیکر آؤ پس چونکہ مثل عنقا موجود نہیں ہے اس لئے ماتی بہ یعنی پر کے لانے سے بھی عاجز ہوگا پس جس طرح یہاں نہ تو مثل عنقاء ثابت ہے اور نہ ہی ماتی بہ یعنی پر کے لانے سے عجز منتفی ہے اسی طرح وہاں بھی نہ تو ماتی منہ یعنی مثل قرآن ثابت ہے اور نہ ہی ماتی بہ یعنی سورت کے لانے سے ان کا عجز منتفی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ استقراء اور تتبع اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس طرح کی تراکیب سے ذوق سلیم یہ ہی سمجھتا ہے کہ یہ تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہے نہ کہ ماتی منہ کے اعتبار سے اور جب تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوگی تو مثل قرآن کا ثابت ہوگا اسی کو شارح نے اپنے لفظوں میں یوں کہا ہے کہ ماتی منہ کے اعتبار سے تعجیز محض عقلی احتمال ہے بلغاء کی تراکیب اور ان کے استعمالات میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اس کے برخلاف انتفاء وصف کے اعتبار سے تعجیز تو یہ شائع ذائع ہے کیونکہ کلام میں قیود اور شروط ہی مقصود ہوتی ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اس مقام پر بے فائدہ تقریریں کیں ہیں ہم ان سے تعرض نہیں کریں گے۔

والتسخير نحو كونوا قردة خاسئين والاهانة نحو كونوا حجارة او حديدا اذليس العرض ان يطلب منهم كونهم قردة او حجارة لعدم قدرتهم على ذلك ولكن في التسخير يحصل الفعل اعني صيرورتهم قردة وفي الاهانة لا يحصل اذالمقصود قلة المبالاة بهم.

ترجمہ: اور تسخیر کے لئے جیسے تم ذلیل بندر ہو جاؤ اور اہانت کے لئے جیسے تم پتھر ہو جاؤ یا لوہا ہو جاؤ اس لئے کہ ان سے ان کے بندر ہونے یا پتھر ہونے کو طلب کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ وہ اس پر قادر نہیں ہیں لیکن تسخیر میں فعل حاصل ہوجاتا ہے یعنی ان کا بندر ہوجانا اور اہانت میں حاصل نہیں ہوتا اس لئے کہ اہانت سے مقصود ان کی طرف قلت اعتناء کو بتانا ہے

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ صیغہ امر کبھی مجازاً تسخیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تسخیر کہتے ہیں شی کا اس کے لئے منقاد اور مسخر ہوجانا جس کا حکم دیا گیا ہے طلب اور تسخیر کے درمیان سببیت کا علاقہ ہے اس طور پر کہ ایسی شی کو واجب کرنا جس پر مخالف کو قدرت نہ ہو ایسے طریقہ پر کہ بغیر توقف کے سرعت کے ساتھ حاصل ہوجائے یہ اس کے مسخر ہونے کا سبب ہوگا بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ تسخیر کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا ایک شئ کو ایک حالت سے دوسری ایسی حالت کی طرف تبدیل کرنا جس میں ذلت ہو اور تسخیر اور تکوین کے درمیان فرق یہ ہے کہ تسخیر میں تو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف تبدیلی ہوتی ہے بشرطیکہ دوسری حالت پہلی حالت کی بہ نسبت اخس اور کمتر ہو۔ اور تکوین کہتے ہیں شے کو عدم

سے وجود میں لانا۔صیغہ امر تکوین کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کن فیکون تسخیر کے دوسرے معنی کے اعتبار سے صیغہ امر کے حقیقی معنی (طلب) اور تسخیر کے درمیان علاقہ مطلق الزام میں مشابہت ہے کیونکہ حقیقی معنی یعنی وجوب اور طلب میں مامور کو مامور بہ پر الازم کرنا ہوتا ہے اور تسخیر میں مخاطب پر ذلت کو لازم کرنا ہوتا ہے۔بہر حال صیغہ امر مجازاً تسخیر کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے " کونوا قردۃ خاسئین"تم ذلیل بندر ہو جاؤ۔اور صیغہ امر کبھی مجازاً اہانت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور اس صورت میں علاقہ مطلق الزام میں مشابہت ہے اس طور پر کہ وجوب کے ذریعہ مامور کو مامور بہ پر لازم کیا جاتا ہے اور اہانت کے ذریعہ ذلت کو مخاطب پر لازم کیا جاتا ہے۔اہانت کی مثال کونوا حجارۃ او حدیدا ہے تم پتھر ہو جاؤ یا لوہا ہو جاؤ۔شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں آیتوں میں صیغہ امر اپنی حقیقت پر نہیں ہے اس لئے کہ جب یہ لوگ بندر یا پتھر ہونے پر قادر نہیں ہیں تو ان سے بندر یا پتھر ہونے کو طلب کرنا بھی مقصود نہ ہوگا اور جب ان سے بندر یا پتھر ہونے کو طلب نہیں کیا گیا تو ان دونوں آیتوں میں صیغہ امر حقیقی معنی یعنی طلب پر محمول نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ عدم قدرت میں تو تسخیر اور اہانت دونوں شریک ہیں لیکن اس اعتبار سے فرق ہے کہ تسخیر میں تو فعل مطلوب یعنی ان کا بندر ہونا حاصل ہو جاتا ہے لیکن اہانت میں فعل بالکل حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اہانت سے مقصود قلت اعتناء ہوتا ہے یعنی اہانت میں یہ مقصود ہوتا ہے کہ ہمیں تمہاری کوئی پرواہ نہیں ہے ہمارے نزدیک تم قابل اعتناء نہیں ہو۔اردو میں اہانت کی مثال ۔

سودا تری فریاد سے آنکھوں میں کٹی رات ۔ آتی ہے سحر ہونے کو اب تو کہیں مر بھی

اس میں مرؔ صیغہ امر اہانت کے لئے ہے۔

والتسویۃ نحو اصبروا او لاتصبروا ففی الاباحۃ کان المخاطب توھم ان الفعل محظور علیہ فاذن لہ فی الفعل مع عدم الحرج فی الترک وفی التسویۃ کانہ توھم ان احد الطرفین من الفعل والترک انفع ولہ ارجح بالنسبۃ الیہ فرفع ذلک.

ترجمہ:اور برابری کے لئے جیسے تم صبر کرو یا نہ کرو۔پس اباحت میں گویا مخاطب یہ سمجھتا ہے کہ فعل اس پر ممنوع ہے پھر اس کو فعل کی اجازت دی گئی باوجودیکہ ترک میں کوئی حرج نہیں ہے اور تسویہ میں گویا مخاطب یہ سمجھتا ہے فعل اور ترک دو طرفوں میں سے ایک اس کے لئے زیادہ نافع اور زیادہ راجح ہے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے پس اس کو اٹھا دیا جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان برابری کر دی جاتی ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صیغہ امر کبھی مجازاً دو چیزوں کے درمیان برابری کی نسبت بیان کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور یہ وہاں ہوگا جہاں مخاطب یہ سمجھتا ہو کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے مقابلہ میں راجح ہے جیسے "انفقوا طوعا او کرہا لن یتقبل منکم" برضا خرچ کرو یا زبردستی تمہارا انفاق قبول نہیں کیا جائے گا۔یہ اس وقت کہا جائے گا جب مخاطب یہ سمجھتا ہو کہ انفاق طوعاً تو مقبول ہے مگر کرہاً مقبول نہیں ہے پس باری تعالیٰ نے عدم قبول میں دونوں کو برابر کر دیا اور جیسے "اصبروا او لاتصبروا" صبر کرو یا نہ کرو۔یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب مخاطب کا خیال یہ ہو کہ صبر نافع ہو پس باری تعالیٰ نے اس خیال کو دور فرمایا اور کہا صبر اور عدم صبر دونوں برابر ہیں ان دونوں آیتوں میں امر کے حقیقی معنی (طلب) مراد نہیں ہیں یعنی نہ امر بالانفاق مراد ہے اور نہ امر بالصبر مراد ہے بلکہ دونوں کے درمیان تسویہ مراد ہے اور تسویہ اور طلب کے درمیان تضاد کا علاقہ ہے کیونکہ فعل اور ترک فعل کے درمیان تسویہ بصورت طلب ان دونوں میں سے ایک کو واجب کرنے کی ضد ہے شارح نے اباحت اور تسویہ کے درمیان فرق بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اباحت کی صورت میں مخاطب کو یہ خیال ہوتا ہے کہ میرے حق میں فعل ممنوع ہے پس اس کو فعل کی اجازت دے دی جاتی ہے اور بتلا دیا جاتا ہے کہ ترک فعل میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اور تسویہ میں مخاطب کا

خیال یہ ہوتا ہے کہ احد الطرفین یعنی فعل اور ترک فعل میں سے ایک نافع اور راجح ہے پس اس خیال کو دور کر دیا جاتا ہے اور بتا دیا جاتا ہے کہ نفع میں دونوں برابر ہیں کوئی کسی سے راجح نہیں ہے اردو میں تسویہ کی مثال ۔

اے شمع تیری عمر طبیعی ہے ایک رات ۔۔۔ رو کر گذار یا اس کو ہنس کر گذار دے

والتمنی نحو شعر

الا ایها اللیل الطویل الا انجلی :۔ بصبح وما الاصباح منک بامثل اذ لیس العرض طلب الانجلاء من اللیل اذ لیس ذلک فی وسعه لکنه یتمنیٰ ذلک تخلصاً عما عرض له فی اللیل من تباریح الجویٰ ولاستطالة تلک اللیلة کانه لا طماعیة له فی انجلا ئها فلهذا یحمل علی التمنی دون الترجی.

ترجمہ: اور تمنی کیلئے جیسے شعر۔ اے شب دراز تو صبح کے ذریعے روشن ہو جا اور تیرا بذریعہ صبح روشن ہونا افضل نہیں ہے اس لئے اس شاعر کا مقصد رات سے منکشف ہونے کو طلب کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ اس کی وسعت میں نہیں ہے لیکن وہ اس کی تمنا کر رہا ہے تا کہ اس چیز سے چھٹکارا حاصل ہو جو اس کو رات میں پیش آئی ہے یعنی شدت غم اور اس کو اس رات کے طویل ہونے کی وجہ سے گویا اس کو اس کے منکشف ہونے کی توقع ہی نہیں ہے پس اسی وجہ سے تمنی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ ترجی پر۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صیغہ امر کبھی مجازاً تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تمنی اس امر محبوب کو طلب کرنے کا نام ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو، امر اور تمنی کے درمیان اطلاق اور تقید کا علاقہ ہے کیونکہ امر تو مطلقاً طلب کا نام ہے بشرطیکہ استعلاء کے طریقہ پر ہو اور تمنی میں جو طلب ہے وہ اس امر محبوب کے ساتھ مقید ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو بہر حال صیغہ امر کبھی تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے امرء القیس کا شعر ہے۔

الا ایها اللیل الطویل الا انجلی :۔ بصبح وما الاصباح منک بامثل

اے شب دراز تو صبح کے ذریعہ روشن ہو جا اور تیرا صبح کے ذریعہ روشن ہونا افضل نہیں ہے۔ یعنی اولاً تو روشن ہونے کی امید نہیں ہے اور اگر روشن ہونا فرض کر لیا جائے تو میرے نزدیک روشن ہونا افضل نہیں ہے۔ کیونکہ میری رات اور دن دونوں برابر ہیں دونوں میں مصائب یکساں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ شاعر کا مقصد رات سے انکشاف کو طلب کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ رات کی قدرت اور وسعت میں نہیں ہے بلکہ وہ اس کی تمنا اور آرزو کر رہا ہے تا کہ رات میں پیش آنے والے شدتِ غم سے نجات حاصل ہو جائے اور شاعر چونکہ اس رات کو طویل سمجھ رہا ہے اس لئے اس کو اس کے منکشف ہونے کی امید نہیں ہے اور چونکہ اس کو رات کے منکشف ہونے کی امید نہیں ہے اس لئے اس کلام کو تمنی پر محمول کیا جائے گا ترجی پر محمول نہیں کیا جائے گا اردو میں تمنی کی مثال

جب نہ پاتا تھا راہ وہ دل گیر ۔۔۔ ہر بگولے سے تھی یہی تقریر
تو ہی اب مجھ کو راستہ بتلا ۔۔۔ کشوریا کا پتہ بتلا

چونکہ بگولہ راستہ نہیں بتا سکتا اس لئے یہ امر تمنی کے لئے ہے کیونکہ اس میں امر محال کی آرزو ہے۔

والدعاء ای الطلب علی سبیل التضرع نحو رب اغفرلی والتماس کقولک لمن یساویک رتبة افعل بدون الاستعلاء والتضرع فان قیل ای حاجة الی قوله بدون الاستعلاء مع قوله لمن یساویک قلت قد سبق ان الاستعلاء لا یستلزم العلو فیجوز ان یتحقق من المساوی بل من الاولیٰ ایضاً .

ترجمہ: اور دعا کے لئے یعنی عاجزانہ طلب فعل کے لئے جیسے اے رب میری مغفرت فرما اور التماس کے لئے جیسے تیرا قول افعل بغیر استعلاء اور تضرع کے۔ اس آدمی سے جو رتبہ میں تیرے برابر ہو پس اگر کہا جائے کہ اس کے قول لمن یساویک کے ساتھ بدون الاستعلاء کی کیا ضرورت ہے۔ میں کہوں گا کہ یہ بات پہلے گذر گئی کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے پس اس کا تحقق مساوی سے ہوسکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی ہوسکتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صیغہ امر مجازاً کبھی دعا کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور دعا کہتے ہیں عاجزانہ اور منکسرانہ طور پر فعل کو طلب کرنا طلب کرنے والا رتبہ میں اعلیٰ ہو یا ادنیٰ ہو یا مساوی ہو اس بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ اگر غلام نے اپنے آقا سے غلظت اور سختی کے ساتھ کہا "اعتقنی" مجھے آزاد کر۔ تو یہ امر ہوگا دعاء نہ ہوگی۔ کیونکہ دعاء کے لئے تضرع اور تذلل شرط ہے اور یہاں استعلاء موجود ہے اور امر اور دعاء کے درمیان اطلاق وتقیید کا علاقہ ہے اس طور پر کہ امر کے اندر طلب مطلق ہے اور دعاء تضرع کی قید کے ساتھ مقید ہے دعاء کی مثال جیسے رب اغفر لی اے میرے رب میری مغفرت فرما اور اردو میں دعا کی مثال۔

یارب دل مسلم کو وہ زندہ تمنا دے :۔ جو قلب کو گرما دے جو روح کو تڑپا دے

اور صیغہ امر مجازاً التماس کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ایک شخص اپنے ہم رتبہ آدمی سے کہے افعل اور کہنے والے میں نہ استعلاء ہو اور نہ تضرع ہو۔ اردو میں التماس کی مثال۔

مے کشاں روح ہماری بھی کبھی شاد کرو :۔ ٹوٹے گر زم میں شیشہ تو ہمیں یاد کرو

یہاں شاد کرو اور یاد کرو امر ہے التماس کے معنی میں۔ حاصل یہ کہ امر کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں استعلاء ہو اور دعا کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں تضرع اور خضوع ہو اور التماس کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں تساوی ہو تضرع اور استعلاء نہ ہو۔ فان قیل سے شارح نے مصنف کی عبارت پر ایک اعتراض کر کے جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف نے لمن یساویک رتبۃ کہہ دیا تو اس کے بعد بدون الاستعلاء کہنے کی کیا ضرورت تھی کیوں کہ مساوات تو عدم استعلاء کو خود مستلزم ہے لہذا جب التماس میں مساوات کو ضروری قرار دیدیا گیا تو استعلاء کی نفی خود بخود ہوگئی اور جب مساوات کے ذکر کرنے سے استعلاء کی نفی ہوگئی تو مساوات کو ذکر کرنے کے بعد بدون الاستعلاء کہنے کی کیا ضرورت تھی اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے یعنی استعلاء کے لئے علو لازم نہیں ہے بلکہ کبھی علو بغیر استعلاء کے پایا جاتا ہے اور کبھی استعلاء بغیر علو کے پایا جاتا ہے کیونکہ استعلاء کہتے ہیں آمر کا اپنے آپ کو بڑا سمجھنا خواہ واقع میں بڑا ہو یا واقع میں بڑا نہ ہو اور علو کہتے ہیں واقع میں بڑا ہونا اور جب ایسا ہے تو استعلاء مساوی سے بھی متحقق ہوسکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی متحقق ہوسکتا ہے کیونکہ مساوات کے منافی علو ہے نہ کہ استعلاء۔

ثم الامر قال السكاكي حقه الفور لانه الظاهر من الطلب عند الاطلاق كما في الاستفهام ولتبادر الفهم عند الامر بشئ بعدا لامر بخلافه الى تغيير الامر الاول دون الجمع بين الامرين وارادة التراخي فان المولىٰ اذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان تقوم اضطجع حتىٰ المسأ يتبادر الفهم الىٰ انه غير الامر بالقيام الىٰ الامر بالاضطجاع ولم يرد الجمع بين القيام والاضطجاع مع تراخي احدهما وفيه نظر لانا لانسلم ذلك عند خلو المقام عن القرائن

ترجمہ: پھر امر سکاکی نے کہا ہے کہ امر کا حق علی الفور ہے اس لئے کہ اطلاق کے وقت طلب سے یہ ہی ظاہر ہے جیسا کہ استفہام

میں ہے اور اس لئے کہ ایک شی کے امر کے وقت اس کے خلاف کے امر کے بعد ذہن امر اول متغیر کرنے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے نہ کہ دو امروں کو جمع کرنے اور تراخی کے ارادہ کی طرف کیونکہ جب مولی نے اپنے غلام سے کہا قم (کھڑا ہو جا) پھر کھڑا ہونے سے پہلے اس نے کہا اضطجع المساء۔ شام تک لیٹا رہ تو ذہن اس طرف متغیر ہوگا کہ مولا نے امر بالقیام کو امر بالاضطجاع سے بدل دیا ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ ہم مقام کے قرائن سے خالی ہونے کے وقت اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔

تشریح: اصول فقہ کی کتابوں میں یہ اختلاف مذکور ہے کہ امر علی الفور وجوب کو ثابت کرتا ہے یا علی التراخی مصنف کہتے ہیں کہ فاضل سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ صیغہ امر کا حق وجوب علی الفور ہے یعنی صیغہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ فعل مامور بہ کے حصول کا وجوب ورود امر کے بعد اول اوقات امکان میں ثابت ہو یعنی صیغہ امر کے مقتضی پر ورود امر کے بعد فوراً عمل کرنا واجب ہے ہاں اگر تراخی پر قرینہ موجود ہو تو ایسی صورت میں تراخی بھی جائز ہوگی۔ ورود امر کے بعد علی الفور وجوب کے ثابت ہونے پر سکاکی نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ جب تراخی مراد ہونے پر قرینہ موجود نہ ہو تو طلب سے یہ ہی ظاہر ہے کہ امر نے مقتضی پر علی الفور عمل کرنا واجب ہو کیونکہ طبیعت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جس چیز کو طلب کیا گیا ہے وہ فوری طور پر واقع ہو مثلاً جب کوئی شخص کہے اسقنی مجھے پانی پلاؤ تو اس سے مراد یہ ہے کہ اسی وقت پانی پلاؤ جیسا کہ استفہام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مستفہم عنہ فوری طور پر جواب دے اور جیسے نداء اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ منادیٰ فوراً متوجہ ہو۔ پس جس طرح استفہام اور نداء میں طلب ہے اور یہ دونوں فوریت کا تقاضہ کرتے ہیں اسی طرح امر میں بھی طلب ہے لہذا یہ بھی فوریت کا تقاضہ کریگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک چیز کا امر کرے پھر اس کے بعد ایسی دوسری چیز کا امر کرے جو پہلے کی ضد ہو تو ایسی صورت میں ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ امر نے پہلا امر بدل دیا ہے نہ تو اس طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ امر نے جواز تراخی کا ارادہ کیا ہے اور جب ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ امر نے امر اول کو بدل دیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ امر کا موجب علی الفور ثابت ہے مثلاً آقا نے اپنے غلام سے کہا ''قم'' کھڑا ہو جا پھر اس کے کھڑا ہونے سے پہلے ہی اس سے کہا اضطجع حتی المساء شام تک لیٹا رہ۔ اس سے اس بات کی طرف ذہن منتقل ہوگا کہ آقا نے امر بالقیام کو امر بالاضطجاع سے بدل دیا ہے اس نے قیام اور اضطجاع دونوں میں سے ایک کو مؤخر کر کے دونوں کو جمع کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور اس طرف ذہن منتقل اس لئے ہوگا کہ حتی المساء غایت ہے اور غایت کے لئے مبداء کا ہونا ضروری ہے اور اس جگہ مناسب یہ ہے کہ اس کا مبداء ورود صیغہ اضطجع کے فوراً بعد ہو اور مطلب یہ ہو کہ تو اس وقت سے لے کر شام تک لیٹا رہ۔

مصنف کہتے ہیں یہ سکاکی کی ذکر کردہ دونوں دلیلوں میں سے ہر ایک میں نظر ہے کیونکہ جب مقام قرائن سے خالی ہو اس وقت ہم ظہور اور تبادر کو تسلیم نہیں کرتے ہیں یعنی ظہور اور تبادر اس وقت ہوتا ہے جب اس پر قرینہ موجود ہو اور اگر قرینہ نہ ہو تو اس وقت طلب سے نہ فوریت ظاہر ہے اور نہ امر اول کی تبدیلی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور رہی مذکورہ مثال تو اس میں فوریت پر قرینہ موجود ہے اور وہ حتی المساء ہے جو مبداء کا مقتضی ہے اور مبداء ورود صیغہ کے فوراً بعد ہے۔ حاصل یہ کہ فوریت اور تراخی دونوں قرائن سے مستفاد ہوتے ہیں اور جب قرائن نہ ہو تو امر سے مطلقاً طلب ماہیت مراد ہوگی۔

ومنها ای ومن انوع الطلب النهی وهو طلب الكف عن الفعل استعلاءً وله حرف واحد وهو لا الجازمة فی نحو لاتفعل وهو كالامر فی الاستعلاء لانه المتبادر الی الفهم وقد يستعمل فی غير طلب الكف عن الفعل كما هو مذهب البعض اوطلب الترك كما هو مذهب البعض كالتهديد كقولك لعبد لا يمتثل امرك لا تمتثل امری وكالدعاء والالتماس وهو ظاهر .

ترجمہ: اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے نہی ہے اور وہ بطریق استعلاء فعل سے رکنے کو طلب کرنا ہے اور اس کے لئے ایک حرف ہے اور وہ لا جازمہ ہے جیسے لاتفعل اور وہ استعلاء میں امر کی طرح ہے اس لئے کہ استعلاء متبادر الی الفہم ہے اور نہی کبھی غیر طلب کف عن الفعل میں استعمال کی جاتی ہے جیسا کہ یہ بعض کا مذہب ہے یا غیر طلب ترک میں جیسا کہ یہ بعض کا مذہب ہے جیسے تہدید جیسے تو نافرمان غلام سے کہے "لاتمتثل امری" اور جیسے دعا اور التماس اور وہ ظاہر ہے۔

تشریح: انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم نہی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک نہی کہتے ہیں بطریق استعلاء فعل سے رکنے کو طلب کرنا۔ اور معتزلہ کے نزدیک ترک فعل کو طلب کرنے کا نام ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نہی کے لئے صرف ایک حرف آتا ہے یعنی لا جازمہ جیسے لاتفعل مصنف اگر لہ حرف واحد کے بجائے لہ صیغۃ واحدۃ کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا اور مطلب یہ ہوتا کہ نہی کے لئے صرف ایک صیغہ ہے دوسرا صیغہ نہیں ہے جیسا کہ اس کے لئے دوسرا حرف نہیں ہے مصنف نے لا کے بعد جازمہ کی قید ذکر فرما کر لائے نافیہ سے احتراز کیا ہے کیونکہ لائے نافیہ فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے نہ کہ نہی پر یہ بھی خیال رہے کہ لا جازمہ لفظاً جزم دے یا محلاً لفظاً کی مثال لاتفعل اور محلاً کی مثال لاتفعلن یا زید لا تضربن یا ہندات، مصنف کہتے ہیں کہ نہی استعلاء میں امر کی طرح ہے یعنی جس طرح امر استعلاءً طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح نہی کا صیغہ استعلاء ترک فعل کو طلب کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ استعلاء متبادر الی الفہم ہے یعنی صیغہ نہی سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ فعل سے روکنے والا اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہے اور تبادر علامت حقیقت ہے لہذا استعلاء فعل سے رکنے کو طلب کرنا نہی کی حقیقی معنی ہوں گے مصنف کہتے ہیں کہ نہی کا صیغہ مجازاً معنی موضوع لہ کے علاوہ دوسرے معانی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی اشاعرہ کے نزدیک طلب کف عن الفعل کے علاوہ میں معتزلہ کے نزدیک طلب ترک کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً نہی کا صیغہ مجازاً تہدید کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے آقا اپنے نافرمان غلام سے کہے لا تمتثل امری، میرا حکم نہ مانو۔ یہاں غلام سے عدم امتثال مطلوب نہیں بلکہ عدم امتثال پر ڈرانا مقصود ہے چنانچہ آقا یہ کہتا ہے کہ عدم امتثال کی صورت میں تو سزا کا مستحق ہوگا حاصل یہ کہ اس کلام کے ذریعے آقا عدم امتثال کی صورت میں غلام کو ڈرانا چاہتا ہے اور نہی اور تہدید کے درمیان سببیت کا علاقہ ہے اس طور پر کہ نہی عن الشیٔ اس کی مخالفت پر تخویف کا سبب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ نہی کا صیغہ مجازاً دعا اور التماس کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے نہی کا صیغہ دعاء کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جب کہ خضوع اور تذلل کے طریقہ پر ہو جیسے "ربنا لاتواخذنا" اردو میں نہی کا دعاء کے معنی میں استعمال جیسے ۔

ہے داغ حسرت دل کا شمار یاد :۔ مجھ سے میرے گناہ کا حساب اے خدا نہ مانگ

اور التماس کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جبکہ مساوی کی طرف سے ہو یعنی التماس کرنے والا اور مخاطب ہم رتبہ ہو جیسے ایک شخص دوسرے سے کہے لاتعص ربک ایہا الاخ۔ بھائی صاحب اپنے رب کی نافرمانی نہ کیجئے۔ اردو میں نہی کی التماس کے معنی میں استعمال ہونے کی مثال ۔

دوستوں اس سے توقع مت رکھو :۔ مجھ سے وہ یوں پھر گیا کیسا ہے دوست

مصنف کی عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے کہا ہے کہ نہی کا صیغہ مجازاً غیر طلب کف یا غیر ترک کف میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے تہدید پھر شارح نے کہا ہے جیسے دعاء اور التماس مگر ہم کہتے ہیں کہ دعاء اور التماس کو تمثیل میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ نہی کا صیغہ مجازاً غیر طلب کف یا غیر طلب ترک میں استعمال ہوتا ہے اور دعاء اور التماس میں بغیر استعلاء کے طلب کف یا طلب ترک ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو نہی کا صیغہ مجازاً دعاء اور التماس کے لئے کیسے استعمال ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں استعلاء کا لفظ محذوف

ہے تقدیری عبارت یہ ہے وقد تستعمل فی غیر طلب الکف اوالترک استعلاء یہ عبارت اس وقت بھی صادق آئے گی جب بالکل طلب نہ ہو جیسے تہدید کہ اس میں بالکل طلب نہیں ہوتی۔ اور اس وقت بھی صادق آئے گی کہ جب طلب تو ہو مگر استعلاء کے طریقہ پر نہ ہو جیسے دعاء اور التماس کہ ان میں طلب کف یا طلب ترک تو ہوتی ہے مگر استعلاء کے طور پر نہیں ہوتی بلکہ دعاء میں تذلل کے طریقہ پر ہوتی ہے اور التماس میں تساوی کے طریقہ پر ہوتی ہے۔

وهذه الاربعة يعني التمنى والاستفهام والامر والنهي يجوز تقدير الشرط بعدها وايراد الجزاء عقيبها مجزوماً بان المضمرة مع الشرط كقولك في التمنى ليت لي مالا انفقه اى ارزقه انفقه وفي الاستفهام اين بيتك ازرك اى ان تعرفنيه ازرك وفي الامر اكرمني اكرمك اى ان تكرمني اكرمك وفي النهي لاتشتم يكن خيرا لك اى ان لا تشتم يكن خيرا لك وذلك لان الحامل للمتكلم على الكلام الطلبي كون المطلوب مقصودا للمتكلم لذاته او لغيره لتوقف ذلك الغير على حصوله وهذا معنى الشرط فاذا ذكرت الطلب وذكرت بعده ما يصلح توقفه على المطلوب غلب على ظن المخاطب كون المطلوب مقصوداً لذلك المذكور لا لنفسه فيكون اذن معنى الشرط في الطلب مع ذكر ذلك الشئ ظاهراً

ترجمہ: اور ان چاروں یعنی تمنی، استفہام، امر، نہی کے بعد شرط کو مقدر ماننا جائز ہے اور ان کے بعد جزا کو شرط کے ساتھ ان مقدرہ کی وجہ سے مجزوم لانا جائز ہے جیسے تمنی میں تیرا قول لیت لی مالاً انفقہ۔ یعنی ارزقہ، انفقہ۔ اور استفہام میں این بیتک ازرک، یعنی ان تعرفنیہ ازرک اور امر میں 'اکرمنی اکرمک'، یعنی ان تکرمنی اکرمک، ، اور نہی میں 'لاتشتم یکن خیرا لک'، یعنی ان لاتشتم یکن خیرا لک، اور یہ اس لئے کہ متکلم کو کلام طلبی پر آمادہ کرنے والا مطلوب کا متکلم کا مقصود لذاتہ یا لغیرہ ہوتا ہے۔ اس غیر کے مطلوب کے حصول پر موقوف ہونے کی وجہ سے اور یہ ہی شرط کے معنی ہے پس جب تو نے طلب کو ذکر کیا اور اس کے بعد وہ چیز ذکر کی جس کا مطلوب پر موقوف ہونا صحیح ہے تو غالب ہوگا مخاطب کے گمان پر اسی مذکور کی وجہ سے مطلوب کا مقصود ہونا نہ کہ لذاتہ پس اس وقت اس شئ کے ذکر کرنے کے بعد طلب میں شرط کے معنی ظاہر ہوں گے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ تمنی، استفہام، امر، نہی چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا جائز ہے یہ خیال رہے کہ تمنی، استفہام، امر، نہی سے ان کا مصداق مراد ہے مثلاً تمنی سے لیت استفہام سے ہل، ہمزہ وغیرہ، امر سے صیغہ امر اور نہی سے صیغہ نہی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان چاروں کے بعد جو فعل واقع ہوگا وہ ترکیب میں جزا ہوگا اور ان چاروں کے بعد ان مقدر ہوگا جس کی وجہ سے جزا مجزوم ہوگی اور شرط بھی مقدر ہوگی یعنی ان کے بعد حرف ان اور شرط دونوں مقدر ہوں گے اور جو فعل ان چاروں کے بعد پہلے سے مذکور ہے وہ حرف ان کی وجہ سے مجزوم ہوگا اور ترکیب میں جزاء واقع ہوگا مثلاً تمنی میں کہا جائے لیت لی مالاً انفقہ، کاش میرے پاس مال ہوتا کہ میں اس خرچ کرتا یہاں حرف ان اور شرط دونوں مقدر ہیں اور انفقہ ان مقدرہ کی وجہ سے مجزوم ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے 'ان ارزقہ انفقہ، اگر مجھ کو رزق دیا گیا تو میں اس کو خرچ کرونگا۔ اور استفہام میں این بیتک ازرک، کہا جائے یہاں ان اور شرط مقدرہ کے ساتھ عبارت ہوگی ''ان تعرفنیہ ازرک'' اگر تو مجھ کو اپنا گھر بتادے تو میں تیری زیارت کرونگا۔ اور امر میں اکرمنی اکرمک، کہا جائے یعنی ان تکرمنی اکرمک، اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کرونگا۔ اور نہی میں کہا جائے گا ''لاتشتم یکن خیرا لک یعنی ان لاتشتم یکن خیرا لک اگر تو گالی نہیں دے گا تو تیرے لئے بہتر ہوگا۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ ان چاروں کے بعد حرف ان اور شرط کا مقدر ماننا اس وقت جائز ہے جبکہ ان چاروں کے بعد واقع ہونے والا فعل اس شرط کی جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے واضح ہے اور اگر وہ فعل جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو ان چاروں کے بعد

شرط کا مقدر ماننا جائز نہ ہوگا جیسے کوئی کہے این بیتک اضرب زیدا فی السوق ۔پس ان تعرفنی بیتک اضرب زیدا فی السوق (اگر تو مجھے اپنا گھر بتادے تو میں زید کو بازار میں ماروں گا) کے کوئی معنی نہیں ہیں یعنی اضرب زیدا فی السوق چونکہ ان تعرفنی بیتک کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے یہاں شرط کا مقدر ماننا جائز نہ ہوگا ۔رہی یہ بات کہ ان چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا کیوں جائز ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ چاروں یعنی تمنی، استفہام، امر اور نہی طلب کے لئے آتے ہیں اور کلام طلبی کے ساتھ متکلم یعنی کلام طلبی کے ساتھ کلام کرنے والا دو طرح کا ہوگا یا تو مطلوب یعنی کلام طلبی کا مدلول اس کا مقصود لذاتہ ہوگا مگر یہ نادر ہے اور یا اس کا مقصود لغیرہ ہوگا اس طور پر کہ وہ غیر اس مطلوب کے حصول پر موقوف ہوگا پس جب متکلم کلام طلبی کے بعد ایسی چیز ذکر کرے گا جس کو اس مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہو تو مخاطب کو اس بات کا ظن غالب ہوگا کہ مطلوب یعنی کلام طلبی کا مطلوب متکلم کا مقصود تو ہے مگر لذاتہ نہیں بلکہ اس چیز کی وجہ سے مقصود ہے جو کلام طلبی کے بعد مذکور ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز کی وجہ سے مقصود ہونا یعنی مقصود کا کسی دوسری چیز پر موقوف ہونا یہی شرط کے معنی ہیں یعنی اسی توقف اور تعلیق کا نام شرط ہے اور جب ایسا ہے تو اس کلام طلبی میں جس کے بعد وہ چیز مذکور ہے جس کا مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے شرط کے معنی ظاہر ہونگے یعنی کلام طلبی شرط کے معنی کو متضمن ہوگا اور جب یہ کلام طلبی شرط کے معنی کو متضمن ہے تو اس کلام طلبی کے بعد شرط کو مقدر ماننا مناسب ہوگا اور کلام طلبی کے بعد جو چیز پہلے سے مذکور تھی وہ علی حالہ مذکور رہے گی آپ مثال کے ذریعے اس طرح سمجھیے کہ متکلم نے اپنے مخاطب سے کہا اکرمنی اکرمک (تو میرا اکرام کر میں تیرا اکرام کرونگا) یہاں کلام طلبی اکرمنی ہے اور مطلوب یعنی مخاطب کا متکلم کا اکرام کرنا یہ متکلم کا مقصود تو ہے مگر لذاتہ نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ متکلم مخاطب کا اکرام کرے گا پس جب متکلم نے کلام طلبی یعنی اکرمنی کے بعد اکرمک ذکر کیا جسکو مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے تو مخاطب سمجھ گیا کہ متکلم اپنا اکرام تو کرانا چاہتا ہے مگر لذاتہ نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ وہ میرا اکرام کرے گا ۔یعنی متکلم نے مخاطب کا اکرام کرنا اس پر موقوف ہے کہ پہلے مخاطب میرا اکرام کرے ۔اس مثال سے یہ واضح ہوگیا کہ یہاں توقف اور تعلیق کے معنی ہیں اور توقف اور تعلیق ہی کو شرط کہتے ہیں پس ثابت ہوگیا کہ اس کلام طلبی میں شرط کے معنی موجود ہیں جس کے بعد ایسی چیز مذکور ہو جسکو مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے ۔اور جب کلام طلبی میں شرط کے معنی موجود ہیں تو ایسے کلام طلبی کے بعد شرط کو مقدر ماننا جائز بلکہ مناسب ہوگا۔

ولما جعل النحاة الاشياء التي يضمر الشرط بعدها خمسة اشار المصنف الى ذلك بقوله واما العرض كقولك الا تنزل بنا فتصيب خيراً اى ان تنزل بنا تصب خيراً فمولد من الاستفهام ليس شيأ آخر براسه لان الهمزة فيه للاستفهام دخلت على فعل منفي وامتنع حملها على حقيقة الاستفهام للعلم بعدم النزول مثلاً وتولد عنه بمعونة قرينة الحال عرض النزول على المخاطب وطلبه منه.

ترجمہ: اور چونکہ نحات نے وہ چیزیں جن کے بعد شرط کو مقدر مانا جاتا ہے پانچ قرار دی ہیں اس لئے مصنف نے اپنے قول اما العرض سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور بہر حال عرض جیسے تیرا قول "الا تنزل بنا تصب خیراً" یعنی ان تنزل بنا تصب خیراً پس یہ استفہام پیدا شدہ ہے اور کوئی دوسری مستقل چیز نہیں ہے اس لئے کہ اس مثال میں ہمزہ جو استفہام کے لئے ہے فعل منفی پر داخل ہے اور اس کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہوگیا کیونکہ مثلاً عدم نزول معلوم ہے اور قرینہ حالیہ کی مدد سے مخاطب پر عرضِ نزول کے معنی پیدا ہوگئے اور اس کا اس سے طلب کرنا۔

تشریح: اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے اعتراض یہ ہے کہ وہ چیزیں جن کے بعد شرط مقدر ہوتی ہے مصنف نے ان کی تعداد چار ذکر کی ہے حالانکہ نحات نے ان کی تعداد پانچ ذکر کی ہے چار تو وہی ہے جن کا ذکر مصنف نے کیا ہے اور ایک عرض ہے پس

مصنفِ تلخیص نے حضرات نحات کی مخالفت کیوں کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عرض (کسی چیز کو بلا ترغیب اور بلا تاکید طلب کرنا جیسے الاتنزل بنا تصب خیراً یعنی ان تنزل بنا تصب خیراً (یعنی اگر تو ہمارے پاس اتر تا یعنی ہمارا مہمان ہوتا تو تیرے لئے بہتر ہوتا) کوئی مستقل چیز نہیں ہے بلکہ استفہام سے پیدا شدہ ہے لہذا استفہام کے ذکر کرنے سے اس کا بھی ذکر ہو گیا اور جب استفہام کے ذکر کرنے سے عرض کا ذکر ہو گیا تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی اور عرض استفہام میں اس لئے داخل ہے کہ عرض کی جو مثال بیان کی گئی ہے اس مثال میں جو ہمزہ ہے وہ استفہام کے لئے ہے اور فعل منفی یعنی لاتنزل پر داخل ہے اور عدم نزول چونکہ متکلم کو معلوم ہے اس لئے اس ہمزہ کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا بھی ممتنع ہے کیونکہ حقیقی استفہام اس وقت ہوتا ہے جبکہ متکلم شی مستفہم عنہ سے جاہل ہو پس یہاں چونکہ متکلم کو عدم نزول کا یعنی مخاطب کے مہمان نہ بننے کا علم ہے اس لئے یہ ہمزہ حقیقی استفہام کے لئے نہیں ہوگا بلکہ انکار کے لئے ہوگا اور ہمزہ انکاری جب فعل منفی پر داخل ہوتا ہے تو وہ اثبات پر دلالت کرتا ہے پس اب مثال مذکور کے معنی یہ ہونگے آپ کو ہمارا مہمان ہونا چاہیے اور اس میں مخاطب سے مہمان ہونے کی چونکہ درخواست اور طلب ہے اس لئے عرض کے معنی پائے گئے اور یہ عرض کے معنی چونکہ استفہام سے پیدا ہوئے ہیں اس لئے عرض استفہام میں داخل ہوگئی اور جب عرض استفہام میں داخل ہوگئی تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ اسی کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح کہا ہے کہ قرینہ حالیہ یعنی عدم نزول کے علم کی وجہ سے استفہام کو حقیقتِ استفہام پر محمول کرنے کے ممتنع ہونے سے عرض کے معنیٰ پیدا ہوگئے اس طور پر کہ متکلم نے مخاطب سے نزول اور مہمان ہونے کی عرض کی ہے اور اس سے مہمان ہونے کو طلب کیا ہے۔

ویجوز تقدیر الشرط في غیرها ای فی غیر هذه المواضع بقرینة تدل علیه نحو ام اتخذوا من دونه اولیاء فالله هو الولی ای ان ارادو ولیا بحق فالله هو الذی یجب ان یتولیٰ وحده یعتقد انه المولیٰ والسید.

ترجمہ: اور جائز ہے شرط کو مقدر ماننا ان مواقع کے علاوہ میں ایسے قرینہ سے جو اس پر دلالت کرتا ہو جیسے کیا انھوں نے اللہ کے علاوہ کو دوست بنا لیا ہے پس اللہ ہی دوست ہے یعنی اگر تم صحیح معنی میں دوست بنانا چاہتے ہو تو صرف اللہ ہی کو ولی بنانا ضروری ہے اور اسی کے بارے میں یہ اعتقاد ضروری ہے کہ وہ مولیٰ اور آقا ہے

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ قرینہ کے مدد سے مذکورہ مواقع کے علاوہ میں بھی شرط کو مقدر ماننا جائز ہے سابق میں کہا گیا ہے کہ تمنی، استفہام، امر اور نہی کے بعد شرط مقدر ہوگی اور ان کے بعد جو مضارع ہوگا وہ ان مقدرہ کی وجہ سے مجزوم ہوگا لیکن بعض مواقع ایسے ہیں جہاں کلام طلبی کے بعد مضارع بھی مذکور نہیں ہے مگر اس کے باوجود قرینہ کے مدد سے شرط کا مقدر ماننا جائز ہے مثلاً باری تعالیٰ کا قول ام اتخذوا من دونہ اولیاء فاللہ ہو الولی، میں ام استفہام کے لئے ہے اور اس کے بعد مضارع بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود شرط مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے ان ارادوا ولیاً بحق فاللہ ہو الولی یہاں حقیقتِ استفہام تو مراد ہو نہیں سکتا کیونکہ متکلم اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم ہے حالانکہ استفہام کے لئے شئی مستفہم عنہ سے جاہل ہونا ضروری ہے بلکہ استفہام، انکار کے لئے ہے اور شرط کے مقدر ہونے پر قرینہ فاء ہے اس طور پر فا شرط کے جواب میں آتا ہے لہذا یہاں شرط مقدر ہوگی۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ تقدیری عبارت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ کا ولی ہونا ان کے ارادے پر موقوف ہے یعنی اگر وہ ارادہ کریں تو اللہ ولی ہیں ورنہ نہیں حالانکہ یہ بات بداہتہ غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ علی الاطلاق ولی ہیں کوئی ارادہ کرے یا نہ کرے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ''فاللہ ہو الولی'' جو جملہ قرآن میں مذکور ہے شرط محذوف کا جواب نہیں ہے بلکہ شرط محذوف کے جواب محذوف کی دلیل ہے کیونکہ پوری عبارت اس طرح ہے ان ارادوا ولیا بحق فلیتخذوا اللہ وحدہ لانہ ہو الولی اگر وہ صحیح ولی چاہیں تو صرف اللہ کو ولی بنائیں کیونکہ اللہ ہی ولی ہے اسکے سوا کوئی ولی نہیں ہے۔

وقیل لاشک ان قوله ام اتخذوا انکار توبیخ بمعنی انه لا ینبغی ان یتخذوا من دونه اولیاء وحینئذ یترتب علیه قوله فالله هو الولی من غیر تقدیر شرط کما یقال لا ینبغی ان یعبد غیر الله فالله هو المستحق للعبادة وفیه نظر اذلیس کل ما فیه معنی الشئ حکمه حکم ذلک الشئ والطبع المستقیم شاهد صدق علیٰ صحة قولنا لا تضرب زیدا فهو اخوک بالفاء بخلاف اتضرب زیدا فهو اخوک استفمام انکار فانه لا یصح الا بالواؤ الحالیة.

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ بلاشبہ باری تعالیٰ کا قول ام اتخذوا انکار توبیخ ہے بایں معنی کہ اللہ کے علاوہ کو ولی بنانا مناسب نہیں ہے اور اس وقت اس پر باری تعالیٰ کا قول فاللہ ہوالولی بغیر تقدیر شرط کے مرتب ہو جائے گا جیسے کہا جائے کہ اللہ کے علاوہ کو معبود بنانا مناسب ہی نہیں پس اللہ ہی مستحق عبادت ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ بات نہیں ہے کہ جس میں شئ کے معنی ہوا سکا حکم اس شئ کا حکم ہو اور طبع مستقیم ہمارے قول لا تضرب زیدا فہو اخوک فا کے ساتھ کی صحت پر شاہد ہے برخلاف اتضرب زیدا فہو اخوک کے استفہام انکار کی صورت میں کیونکہ یہ بغیر واو حالیہ کے صحیح نہیں ہے۔

تشریح: بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے جو شرط کے مقدر ہونے پر دلالت کرتا ہو اور رہا فاللہ ہوالولی کا فا تو یہ شرط مقدر کے جواب پر داخل نہیں ہے کہ اس کو تقدیر شرط پر قرینہ بنایا جائے بلکہ اس مثال میں استفہام انکار توبیخ کے لئے ہے اور فا عطف کے لئے جس کا مابعد اس کے ماقبل پر مرتب ہے جیسا کہ علت اپنے معلول پر مرتب ہوتی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کو ولی مناسب نہیں ہے کیونکہ اللہ ولی ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے کہ اللہ کے علاوہ کو معبود بنانا مناسب نہیں ہے کیونکہ اللہ مستحق عبادت ہے الحاصل اس مثال میں تقدیر شرط پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور رہے آیت کے معنی تو وہ بغیر تقدیر شرط کے بھی صحیح ہیں۔

وفیہ نظر کہہ کر علامہ تفتازانی نے صاحب قیل کے قول کو رد کیا ہے علامہ تفتازانی نے اصولی طور پر فرمایا ہے کہ اگر ایک چیز میں دوسری چیز کے معنی پائے جائیں تو یہ نہیں ہوگا کہ ان دونوں کا حکم ایک ہو اور وہ دونوں متحد الحقیقۃ ہوں مثلاً جو چیز ہمزہ انکار کے لئے ہوتا ہے اس میں نفی یعنی لا کے معنی ہوتے ہیں مگر اس کے باوجود ہمزہ انکار اور لا دونوں کا حکم ایک نہیں ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس پر عقل سلیم شاید ہے چنانچہ لا تضرب زیدا فہو اخوک فا کے ساتھ صحیح ہے لیکن اتضرب زیدا فہو اخوک جس میں ہمزہ انکار کے لئے ہے فا کے ساتھ صحیح نہیں ہے بلکہ واؤ حالیہ کے ساتھ وہو اخوک صحیح ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لا تضرب زیدا فہو اخوک میں فا عاطفہ تعلیل کے لئے ہے اور لا تضرب زیداً معطوف علیہ ہے اور ہو اخوک معطوف ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ تو زید کو نہیں مارے گا کیونکہ وہ تیرا بھائی ہے اس ترکیب میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ لا تضرب زیداً معطوف علیہ بھی جملہ خبریہ ہے اور ہو اخوک معطوط بھی جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا جملہ خبریہ پر عطف درست ہے اور اتضرب زیداً فہو اخوک میں ہمزہ انکار اگرچہ لا نافیہ کے معنی میں ہے مگر استفہام چونکہ انشاء کے قبیل سے ہے اس لئے اتضرب زیداً ہمزہ استفہام کی وجہ سے انشاء ہوگا اور ہو اخوک جملہ خبریہ ہے اور فا، کے ذریعہ جملہ خبریہ، جملہ انشائیہ پر معطوف ہے حالانکہ یہ نا جائز ہے اس لئے اتضرب زیدا فہو اخوک فا کے ساتھ صحیح نہیں ہے اور واو حالیہ کی صورت میں ہو اخوک چونکہ ترکیب میں حال واقع ہوگا اس لئے عطف خبر علی الانشاء کی خرابی لازم نہیں آئے گی اور جب یہ خرابی لازم نہیں آئے گی تو یہ ترکیب بھی درست ہوگی الحاصل لا تضرب زیدا فہو اخوک کا صحیح ہونا اور اتضرب زیدا فہو اخوک کا صحیح نہ ہونا باوجودیکہ ہمزہ انکار لا نافیہ کے معنی میں ہے اس بات کی دلیل ہے کہ ہمزہ انکار اور لا نافیہ کا حکم بعینہ ایک نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر ایک چیز دوسری چیز کے معنی میں ہو تو ان دونوں کا حکم ایک نہیں ہوگا اور وہ دونوں متحد الحقیقت نہیں ہونگے پس اس اصول کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ آیت ام اتخذوا میں استفہام اگرچہ انکار کے لئے ہے اور لا ینبغی کے معنی میں ہے مگر اس کا حکم چونکہ بعینہ لا

ینبغی کا حکم نہیں ہے اس لئے لاینبغی ان یتخذ وامن دونہ اولیاء فاللہ ہوالولی (اللہ کے علاوہ کو ولی بنانا مناسب نہیں ہے کیونکہ اللہ ہی ولی ہے) تو صحیح ہے کیونکہ فا کے ذریعے جملہ خبریہ جملہ خبریہ پر معطوف ہے اور یہ جائز ہے حاصل یہ ہے کہ لاینبغی کے بعد فا عاطفہ برائے تعلیل آ سکتا ہے لیکن ام اتخذ وا کے بعد فا عطف کے لئے نہیں ہوسکتا اس لئے کہ ام اتخذ وا استفہام کی وجہ سے انشاء ہوگا اور فا کا مابعد خبر ہوگا اور عطف خبر علی الانشاء لازم آئے گا جو نا جائز ہے اور جب یہ فا عطف کے لئے برائے تعلیل نہیں ہوسکتا تو لامحالہ یہ فا جواب شرط پر داخل ہوگا اور اس پر قرینہ ہوگا کہ یہاں شرط مقدر ہے۔ الحاصل صاحب قیل کا یہ خیال کہ آیت میں فا شرط کے مقدر ہونے پر قرینہ نہیں ہے اور آیت کے معنی بغیر تقدیر شرط کے بھی صحیح ہیں، غلط اور فاسد ہے۔

ومنها اى ومن انواع الطلب النداء وهو طلب الاقبال بحرف نائب مناب ادعو لفظا او تقديراً وقد تستعمل صيغته اى صيغة النداء في غير معناه وهو طلب الاقبال كالاغراء في قولك لمن اقبل عليك يتظلم يا مظلوم قصداً الى اغرائه وحثه على زيادة الظلم وبث الشلوىٰ لان الاقبال حاصل والاختصاص في قولهم انا افعل كذا ايها الرجل فقولنا ايها الرجل اصله تخصيص المنادىٰ بطلب اقباله عليك ثم جعل مجرداً عن طلب الاقبال ونقل الى تخصيص مدلوله من بين امثاله بما نسب اليه اذ ليس المراد باى وصفه المخاطب بل ما دل عليه ضمير المتكلم فايها مضموم والرجل مرفوع والمجموع في محل النصب على انه حال ولهذا قال اى متخصصاً بين الرجال وقد تستعمل صيغة النداء في الاستعانة نحو يالله والتعجب نحو يا للماء والتحسر والتوجع كما في نداء الاطلال والمنازل والمطايا وما اشبه ذلك .

ترجمہ: اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے نداء ہے اور وہ مخاطب کو ایسے حرف کے ذریعے متوجہ کرنا ہے جو ادعو کے قائم مقام ہو لفظاً یا تقدیراً اور کبھی صیغہ نداء اپنے اصلی یعنی طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے بھڑ کانا مثلاً تو اس سے کہے جو تیرے پاس اظہار ظلم کے لئے آیا ہے یا مظلوم (یہاں) مظلوم کو اظہار ظلم زیادہ کرنے اور شکایت کو پھیلانے پر بھڑ کانا اور آمادہ کرنا مقصود ہے کیونکہ مظلوم کا اقبال اور متوجہ ہونا تو پہلے سے حاصل ہے اور اہل عرب کے قول انا افعل ایہا الرجل میں اختصاص ہے پس ہمارا قول ایہا الرجل منادی کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہے پھر ایہا الرجل کو طلب اقبال سے خالی کرلیا گیا ہے اور اس کے امثال کے درمیان سے اس کے مدلول کو اس چیز کے ساتھ خاص کرنے کی طرف نقل کیا گیا ہے جو اس کی طرف منسوب کی گئی ہے کیونکہ ای اور اس کے وصف سے مخاطب مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جس پر ضمیر متکلم دال ہے پس ایہا مضموم اور الرجل مرفوع ہے اور مجموعہ حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اسی وجہ سے ماتن نے کہا ہے ای مخصصا بین الرجال اور کبھی صیغہ نداء استغاثہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے یااللہ اور تعجب میں یاللماء اور اظہار مسرت اور دردمندی میں جیسے ٹیلوں، منزلوں اور سواریوں اور اس کے مشابہ چیزوں کی نداء میں۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم نداء ہے۔ نداء کہتے ہیں ایسے حرف کے ذریعے جو ادعو کے قائم مقام ہو متکلم کا مخاطب کے متوجہ ہونے کو طلب کرنا یہ توجہ کبھی حساً ہوتی ہے جیسے یا زید اور کبھی معنی ہوتی ہے جیسے یا جبال یا سماء جو حروف ادعو کے قائم مقام ہوتے ہیں اور ان کے ذریعہ مخاطب کے اقبال اور متوجہ ہونے کو طلب کیا جاتا ہے پانچ ہیں (۱) ایا (۲) ہیا (۳) ای (۴) ہمزہ (۵) یا۔ اول کے دو تو نداء بعید کیلئے وضع کیے گئے ہیں اور ای اور ہمزہ نداء قریب کیلئے موضوع ہیں اور یا کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ یا قریب اور بعید دونوں کی نداء میں حقیقت ہے اور زمخشری کہتے ہیں کہ بعید کے نداء میں حقیقت اور قریب

کے نداء میں مجاز ہے۔شارح کہتے ہیں کہ حرف نداء کبھی لفظوں میں مذکور ہوتا ہے جیسے یااللہ اور کبھی مقدر رہوتا ہے جیسے یوسف اعرض عن ہذا،یا یوسف اعرض عن ہذا۔مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صیغہ نداء کبھی مجازاً معنی اصلی یعنی طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً مخاطب کو آمادہ کرنے اور ابھارنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ایک شخص اپنے مظلوم ہونے کو ظاہر کرتے ہوئے کسی کی طرف متوجہ ہوا اور اس کو یا مظلوم کہے تو یہاں مظلوم کو اپنی طرف متوجہ کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ یہ مقصود تو یعنی اقبال تو پہلے سے حاصل ہے بلکہ متکلم کا مقصود مظلوم کو اس بات پر ابھارتا اور آمادہ کرنا ہے کہ وہ اپنے مظلوم ہونے کو زیادہ سے زیادہ ظاہر کرے اور زیادہ سے زیادہ شکایت کا اظہار کرے اردو میں اس کی مثال ۔

نفس کی آمد وشد ہے نماز اہل حیات :۔ جو یہ قضا ہوتو اے غافلوں قضا سمجھو

اور صیغہ نداء کے طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال ہونے کی ایک صورت اختصاص ہے۔لغت میں اختصاص کہتے ہیں ایک چیز کو دوسرے چیز پر منحصر کرنا اور اصطلاح میں اختصاص کہتے ہیں ایک ایسے حکم کو جو ضمیر پر معلق ہو کسی ایسے اسم ظاہر کے ساتھ خاص کر دینا جو منادی کی صورت میں مذکور ہو یا معرف باللام یا اضافت یا علمیت کی صورت میں مذکور ہو یہاں اصطلاحی معنی مراد ہے مصنف نے منادی کی صورت میں مذکور ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا انا افعل کذا ایہا الرجل۔ انا مبتداء اور افعل کذا جملہ اس کی خبر ہے ای مبنی علی الضم ہے اور فعل محذوف (اخص) کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور الرجل ای کی صفت ہے پھر ایہا الرجل پورا جملہ حال ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور ایہا الرجل چونکہ حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اس لئے مصنف نے تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے متخصصا بین الرجال یعنی انا افعل کذا حال کونی متخصصا بہذا الفعل من بین الرجال ۔میں ایسا کروں گا اس حال میں کہ میں لوگوں میں سے اس فعل کے ساتھ خاص ہوں)۔

شارح اس مثال کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایہا الرجل منادی کو طلب اقبال کے ساتھ خاص کرنے کے لئے مستعمل تھا پھر اس کو طلب اقبال کے معنی سے خالی کر دیا گیا اور ایہا الرجل کے مدلول کو اس حکم کے ساتھ خاص کرنے کی طرف نقل کر لیا گیا جو اس سے پہلے ضمیر متکلم کی طرف منسوب کیا گیا ہے کیونکہ یہاں ای اور اس کے وصف سے مخاطب مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جس پر ضمیر متکلم دال ہے حاصل یہ کہ یہاں ایہا الرجل کا مدلول خود متکلم ہے جس پر انا ضمیر دلالت کرتی ہے۔اب اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اس کام کو خاص طور پر میں ہی کرسکتا ہوں میرے علاوہ کوئی نہیں کرسکتا۔شارح کہتے ہیں کہ صیغہ نداء مجازاً استغاثہ (فریاد) کرنے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے یااللہ اے اللہ میری مدد کر۔اور تعجب کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے کوئی شخص پانی کی کثرت یا اس کی حلاوت اور برودت کو دیکھ کر کہے یاللماء اور حسرت اور دردمندی کا اظہار کرنے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے آدمی ٹیلوں،منزلوں،اور سواریوں کو دیکھ کر ان کو نداء دے۔آپ اگر ذرا غور کرکے دیکھیں تو اطلال،منازل،مطایا میں سے کوئی بھی توجع (دردمندی) کی مثال نہیں ہوسکتی ہے۔اس وجہ سے ابن یعقوب وغیرہ بعض حضرات نے یوں کہا ہے کہ صیغہ نداء کبھی تحسر اور تحزن کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اطلال (ٹیلوں) منازل (منزلوں) مطایا (سواریوں) کی نداء میں گویا ان حضرات نے توجع کی جگہ تحزن کا لفظ استعمال کیا ہے۔توجع کی مثال یہ ہے کہ کوئی اپنے مرض کے زمانے میں کہے یا مرضٰی یا سقمی،ہائے میرے بیماری۔اور منازل پر حسرت کا اظہار کرنے کی مثال جیسے تو کہے یا منزلی اور یا منزل فلان اور جیسے شاعر کے شعر میں ہے۔

ایا منازل سلمیٰ این سلماک :۔من اجل ہذا بکینا ہا بکینا ک

ترجمہ:ای سلمیٰ کی منزلوں تیری سلمیٰ کہاں ہے اسی وجہ سے ہم نے سلمے کو رویا اور منزلوں کو رویا۔یہاں منازل کو نداء کرکے اس پر

حسرت اور حزن کا اظہار کیا گیا ہے اور مطایا پر۔

حسرت کا اظہار کرنے کی مثال جیسے تو کہے یاناقتہ ابی اور یاناقتی اے میرے باپ کی اونٹنی اور اے میری اونٹنی۔

ثم الخبر قد يقع موقع الانشاء اما للتفاؤل بلفظ الماضى دلالة على انه كانه وقع نحو وفقك الله للتقوىٰ او لاظهار الحرص فى وقوعه كما مر فى بحث الشرط من ان الطالب اذا عظم رغبته فى شئ يكثر تصوره اياه فربما يخيل اليه حاصلاً فيورد بلفظ الماضى نحو رزقنى الله تعالىٰ لقائك.

ترجمہ: پھر خبر کبھی انشاء کی جگہ واقع ہوتی ہے یا تو تفاول کی خاطر لفظ ماضی کے ساتھ اس بات پر دلالت کرنے کے لئے گویا یہ چیز واقع ہوگئی جیسے اللہ تجھے تقویٰ کی توفیق دے یا اس کے وقوع میں حرص کو ظاہر کرنے کے لئے جیسا کہ شرط کی بحث میں گذر چکا کہ طالب کی رغبت جب کسی چیز میں زیادہ ہوتی ہے تو اس کا تصور بھی زیادہ ہوتا ہے پس وہ اس کو حاصل خیال کرنے لگتا ہے پس لفظ ماضی کے ساتھ لایا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ مجھ سے ملاقات کرائے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلام خبری کبھی مجازا کلام انشائی کی جگہ واقع ہوتا ہے اور کلام انشائی کی جگہ کلام خبری صیغہ ماضی کے ساتھ اس لئے واقع ہوتا ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے گویا وہ چیز واقع ہوگئی ہے اب ایسا یا تو تفاول کی وجہ سے ہوگا تفاول کہتے ہیں مخاطب پر سرور کو داخل کرنا یعنی مخاطب کو خوش کرنا اس کی صورت یہ ہے کہ متکلم مخاطب سے ایک چیز طلب کرنا چاہتا ہے اور اس چیز کی طلب پر دلالت کرنے والا صیغہ امر ہے لیکن صیغہ امر سے اس صیغہ ماضی کی طرف جو تحقیق وقوع پر دال ہے تفاولاً عدول کیا گیا ہے جیسے ''وفقک اللہ للتقویٰ'' اللہ تجھ کو تقویٰ کی توفیق دے یہاں انشاء یعنی امر کی جگہ صیغہ ماضی استعمال کیا گیا ہے تاکہ حصول تقویٰ کے تحقیق کے سلسلہ میں مخاطب کو مسرور کیا جاسکے اور کلام انشائی کی جگہ کلام خبری کبھی کسی شئی کے وقوع کی حرص کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ شرط کی بحث میں ذکر کیا گیا ہے کہ جب کسی چیز کی رغبت زیادہ ہوتی ہے تو بسا اوقات اس کے بارے میں یہ خیال کرلیا جاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہوگئی پس ایسی صورت میں اس کو صیغہ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے رزقنی اللہ تعالیٰ لقائک، اللہ تعالیٰ مجھ کو تیری ملاقات کا شرف عطا کرے۔

والدعاء بصيغة الماضى من البليغ كقوله رحمه الله يحتملها اى التفاؤل واظهار الحرص اما غير البليغ فهو ذاهل عن هذه الاعتبارات.

ترجمہ: اور بلیغ کا صیغہ ماضی کے ساتھ دعا کرنا جیسے اس کا قول رحمہ اللہ اللہ اس پر رحم کرے تفاول اور اظہار حرص دونوں کا احتمال رکھتا ہے بہرحال غیر بلیغ تو ان اعتبارات سے غافل ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صیغہ ماضی کے ساتھ اگر بلیغ آدمی دعا کرتا ہے مثلاً کہتا ہے رحمہ اللہ تو اس صیغہ ماضی میں تفاول اور اظہار حرص دونوں کا احتمال ہوگا یعنی اس کو تفاول اور اظہار حرص دونوں پر محمول کیا جاسکتا ہے حاصل یہ کہ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے اور بلیغ کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ غیر بلیغ ان اعتبارات سے غافل ہوتا ہے اس میں ان نکات کو سمجھنے اور اعتبار کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے لہٰذا اگر غیر بلیغ صیغہ ماضی کے ساتھ دعا کرے گا تو اس کا یہ کلام ان دونوں نکتوں کا متحمل نہ ہوگا۔

او للاحتراز عن صورة الامر كقول العبد للمولىٰ ينظر المولىٰ الى ساعة دون انظر لانه فى صورة الامر وان قصد به الدعاء او الشفاعة او لحمل المخاطب على المطلوب بان يكون المخاطب ممن لا يحب ان يكذب الطالب اى ينسب الى الكذب كقولك لصاحبك الذى لا يحب تكذيبك تاتينى غدا مقام ائتنى لحمله بالطف

وجه علی الاتیان لانه ان لم یأتک غدا صرت کاذبا من حیث الظاهر لکون کلامک فی صورۃ الخبر .

ترجمہ: یا امر کی صورت سے بچنے کے لئے جیسے غلام کا اپنے مولیٰ سے یہ کہنا ینظر المولی الی ساعۃ نہ کہ انظر اس لئے کہ انظر امر کی صورت میں ہے اگر چہ اس سے دعا یا سفارش مقصود ہے یا مخاطب کو مطلوب پر آمادہ کرنے کے لئے اس طور پر کہ مخاطب ان لوگوں میں سے ہو جو طالب کی تکذیب نہیں چاہتا ہے یعنی کذب کی طرف نسبت نہیں چاہتا ہے جیسے تیرا قول اپنے اس دوست سے جو تیری تکذیب پسند نہیں کرتا ہے اتشنی غدا ائیتنی کی جگہ لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کرنے کے لئے اس لئے کہ اگر وہ کل نہ آیا تو ظاہراً کاذب ہوگا کیونکہ تیرا کلام خبر کی صورت میں ہے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ کلام خبری کلام انشائی کی جگہ کبھی اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم امر کی صورت سے احتراز کرنا چاہتا ہو جیسے آقا اپنے غلام سے ناراض ہو کر اس کی طرف سے منہ پھیر لے اور پھر غلام کلام خبری کے ساتھ آقا سے کہے ینظر المولی الی ساعۃ خدا کرے آقا کی ایک نظر ادھر بھی پڑ جائے یہاں اصلاً تو انظر کہنا چاہیے تھا مگر چونکہ امر استعلاء پر مشتمل ہوتا ہے جو منافی ادب ہے اس لئے غلام نے بھی بے ادبی سے بچتے ہوئے امر کی صورت سے احتراز کیا ہے اور انظر امر کی جگہ کلام خبری استعمال کیا ہے اگر چہ انظر سے مقصود بھی دعا یا سفارش ہی ہے۔ اور کلام خبری کو کلام انشائی کی جگہ کبھی اس لئے استعمال کیا جاتا ہے تا کہ مخاطب کو مطلوب حاصل کرنے پر آمادہ کیا جا سکے اور یہ اس وقت ہوگا جب مخاطب طالب یعنی متکلم کی تکذیب کو پسند نہ کرتا ہو یعنی مخاطب اس بات کو پسند نہ کرتا ہو کہ متکلم کی طرف جھوٹ منسوب کیا جائے مثلاً متکلم اپنے اس دوست سے جو اس کی تکذیب سے سخت متنفر ہو یوں کہے تاتینی غدا حالانکہ متکلم کو ائتنی غدا امر کی صورت میں کہنا چاہیے تھا مگر اس نے تاتینی غدا جملہ خبریہ کی صورت میں اس لئے کہا تا کہ مخاطب جو اس کا دوست ہے یقیناً آئے کیونکہ اگر وہ نہ آیا تو متکلم اپنے خبر میں جھوٹا قرار پائے گا حالانکہ مخاطب اس کو پسند نہیں کرتا ہے اور مخاطب کے نہ آنے کی صورت میں متکلم اس لئے جھوٹا قرار پائے گا کہ متکلم کا یہ کلام خبر کی صورت میں ہے اور خبر صدق اور کذب کا احتمال رکھتی ہے اس کے برخلاف اگر متکلم "ائتنی غداً" امر کی صورت مین کہتا تو یہ بات پیدا نہ ہوتی کیونکہ امر انشاء ہے اور انشاء صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا مخاطب متکلم کو جھوٹ کی طرف منسوب ہونے سے بچانے کے لئے بالضرور آئے گا پس اس کلام خبری کے ذریعے متکلم نے مخاطب کو بڑے لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کیا ہے۔

تنبیہ الانشاء کالخبر فی کثیر مما ذکر فی الابواب الخمسۃ السابقۃ یعنی احوال الاسناد والمسند الیہ والمسند ومتعلقات الفعل والقصر فلیعتبرہ ای ذٰلک الکثیر الذی یشارک فیہ الانشاء الخبر الناظر بنور البصیرۃ فی لطائف الکلام مثلاً الکلام الانشائی ایضاً اما مؤکداً او غیر مؤکد والمسند الیہ فیہ اما محذوف او مذکور الیٰ غیر ذٰلک.

ترجمہ: خبردار۔ انشاء خبر کی طرح ہے بہت سے ان اعتبارات میں جو سابقہ پانچ ابواب میں مذکور ہیں یعنی احوال اسناد، احوال مسند الیہ، احوال مسند، احوال متعلقات فعل اور قصر پس نور بصیرت سے دیکھنے والے کو لطائف کلام میں اس کثیر حصہ کا اعتبار کرنا چاہئے جس میں انشاء خبر کے ساتھ شریک ہے مثلاً کلام انشاء بھی مؤکد ہوگا یا غیر مؤکد اور مسند الیہ اس میں محذوف ہوگا یا مذکور الیٰ غیر ذلک۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں وہ مباحث جو خبر کے پانچ ابواب (احوال اسناد، احوال مسند الیہ، احول مسند، احوال متعلقات فعل اور قصر) میں ذکر کئے گئے ہیں وہ انشاء میں جاری ہو سکتے ہیں پس ناظر کو چاہئے کہ وہ انشاء میں بھی ان مباحث کی رعایت کرے مثلاً خبر کی طرح انشاء بھی مؤکد ہوگا یا غیر مؤکد ہوگا مؤکد کی مثال اِضرب اِضرب تکرار کے ساتھ اور غیر مؤکد کی مثال بغیر تکرار کے اِضرب۔ اسی طرح خبر کی

طرح انشاء میں بھی مسندالیہ مذکور ہوگا یا محذوف ہوگا مذکور جیسے ابتداءً کوئی کہے ہل زید قائم اور محذوف کی مثال جیسے زید کا ذکر آیا اس پر کسی نے کہا ہل قائم۔اسی طرح دیگر مباحث کا بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے۔واللہ اعلم جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ ۔۳ شوال ۱۴۱۷ھ صبح

الفصل والوصل بدأ بذكر الفصل لانه الاصل والوصل طارعارض عليه حاصل بزيادة حرف لكن لما كان الوصل بمنزلة الملكة والفصل بمنزلة العدم ولاعدام انما تعرف بملكاتها بدأفي التعريف بذكر الوصل.

ترجمہ: (یہ) باب فصل اور وصل کے بیان میں ہے مصنف نے فصل کے ذکر سے ابتداء اس لئے کی ہے کہ فصل ہی اصل ہے اور وصل اس پر طاری ہے عارض ہے (اور) حرف کی زیادتی سے حاصل ہے مگر چونکہ وصل ملکہ کے مرتبہ میں ہے اور فصل عدم کے مرتبہ میں ہے اور اعدام اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں (اس لئے) تعریف میں وصل کے ذکر سے شروع کیا ہے

تشریح: ابواب ثمانیہ میں سے (آٹھواں باب) فصل و وصل کے بیان میں ہے فصل سے مراد ترک عطف ہے اور وصل سے مراد عطف ہے۔شارح نے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام میں فصل اصل ہے اور وصل اس پر طاری اور عارض ہے کیونکہ فصل نام ہے ترک عطف کا اور وصل نام ہے عطف کا اور عدم عطف میں چونکہ کسی حرف کو زیادہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اس لئے عطف یعنی وصل طاری، عارض اور فرع ہوگا اور اصل چونکہ طاری، عارض اور فرع پر مقدم ہوتا ہے اس لئے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کیا گیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ فصل نام ہے عدم عطف کا اور وصل نام ہے عطف کا اور یہ بات محقق ہے کہ حادث میں عدم پہلے ہوتا ہے اور وجود بعد میں لہذا فصل کو پہلے ذکر کیا گیا اور وصل کو بعد میں ذکر کیا گیا مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ جب فصل اصل ہے اور وصل عارض اور طاری ہے تو تعریف کے موقعہ پر بھی فصل کو مقدم کرنا چاہئے تھا تعریف کے موقعہ پر وصل کو کیوں مقدم کیا گیا ہے لکن لما سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ وصل ملکہ کے مرتبہ میں ہے اور فصل عدم کے مرتبہ میں ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اعدام اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں یعنی اعدام کی معرفت ملکات کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے اور یہ بات تو آپ کو بھی معلوم ہے کہ موقوف علیہ پہلے ہوتا ہے اور موقوف بعد میں لہذا التعریف کے موقعہ پر وصل کو پہلے ذکر کیا گیا اور فصل کو بعد میں یعنی وصل کی تعریف پہلے بیان کی گئی اور فصل کی بعد میں۔یہاں تفتازانی پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ علامہ تفتازانی نے مختصر المعانی میں بمنزلۃ کا لفظ بڑھا کر بمنزلۃ الملکۃ اور بمنزلۃ العدم فرمایا ہے اور مطول میں اس لفظ کو ساقط کر کے بینہما تقابل العدم والملکۃ فرمایا ہے یعنی مطول کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فصل اور وصل کے درمیان صریح تضاد ہے اور مختصر کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان صریح تضاد نہیں ہے اس کا ب یہ ہے کہ ملکہ کے دو معنی ہیں ایک معنی تو یہ ہے کہ وصف ایک چیز کے ساتھ اس کی جنس کی اعتبار سے قائم ہو مثلاً بصر ایک وصف ہے اور وہ انسان کے ساتھ انسان کی جنس یعنی حیوان کے اعتبار سے قائم ہے یعنی بصر (دیکھنا) اصلاً تو حیوان کا وصف ہے مگر چونکہ انسان بھی حیوان کا فرد ہے اس لئے بصر انسان کا بھی وصف ہوگا یعنی جس طرح حیوان کی شان بصیر ہونا ہے اسی طرح انسان کی شان بھی بصیر ہونا ہے۔دوم یہ کہ وصف ایک چیز کے ساتھ اس کے تشخص کے اعتبار سے یعنی عالم ہونا انسان کی شان ہے مگر کسی کے واسطے سے نہیں بلکہ انسان ہونے کے اعتبار سے انسان علم کے ساتھ متصف ہے پس جنس کے اعتبار سے دو جملوں کی شان یہ ہے کہ ان میں وصل ہو مگر شخص کے اعتبار سے ان کی شان یہ ہے کہ کبھی ان میں وصل نہ ہو اس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہو کیونکہ کمال انقطاع کی صورت میں وصل نہیں ہوتا ہے پس مختصر المعانی میں بمنزلۃ کے اضافہ کے ساتھ بمنزلۃ الملکۃ معنی ثانی کے اعتبار سے ہے کیونکہ شخص کے اعتبار سے جب کبھی دونوں جملوں کے درمیان وصل نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں ظاہر ہے یہ وصل ملکہ نہیں ہوگا بلکہ ملکہ کے مرتبہ میں ہوگا اور مطول میں بینہما تقابل العدم والملکۃ بغیر

بمنزلۃ کے لفظ کے معنیٰ اول کے اعتبار سے ہے کیونکہ جب جنس کے اعتبار سے دو جملوں کے درمیان قطعی طور پر وصل ہوگا تو یہ وصل ملکہ ہوگا نہ کہ بمنزلۃ الملکۃ الحاصل جب بمنزلہ کاف لفظ اور اعتبار سے ہے اور اسقاط اور اعتبار سے ہے تو شارح کی ان دونوں عبارتوں میں کوئی منافات اور تعارض نہ ہوگا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مختصر میں بمنزلۃ کا لفظ صحیح ہے اور مطول میں مضاف یعنی شبہ کا لفظ محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے بینہما شبہ تقابل العدم والملکۃ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تقابل عدم وملکہ امور وجودیہ خارجیہ میں ہوتا ہے اور فصل اور وصل امور اعتباریہ میں سے ہیں اگرچہ ان کا متعلق وجودی ہوتا ہے پس فصل اور وصل چونکہ امور اعتباریہ میں سے ہیں اس لئے ان کے درمیان تقابل عدم اور ملکہ نہ ہوگا بلکہ شبہ عدم تقابل عدم وملکہ ہوگا جس کو مختصر میں بمنزلۃ الملکۃ اور بمنزلۃ العدم سے تعبیر کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو شارح کی عبارتوں پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

فقال الوصل عطف بعض الجمل علیٰ بعض والفصل ترکہ ای ترک عطفہ علیہ **فاذا اتت جملۃ بعد جملۃ فالاولیٰ اما ان یکون لھا محل من الاعراب او لا وعلی الاول** ای علی تقدیر ان یکون للاول محل من الاعراب **ان قصد تشریک الثانیۃ لھا** ای للاولیٰ **فی حکمہ** ای فی حکم الاعراب الذی کان لھا مثل کونھا خبر مبتداء او حالاً او صفۃ او نحو ذٰلک **عطفت** الثانیۃ **علیھا** ای علی الاولیٰ لیدل العطف علی التشریک المذکور **کالمفرد** فانہ اذا قصد تشریکہ لمفرد قبلہ فی حکم اعرابہ من کونہ فاعلاً او مفعولاً او نحو ذٰلک وجب عطفہ علیہ.

ترجمہ: پس کہا وصل بعض جملوں کا بعض پر عطف کرنا ہے اور فصل اس کا ترک کرنا ہے یعنی بعض جملوں کے بعض پر عطف کو ترک کرنا ہے پس جب ایک جملہ کے بعد ایک جملہ آئے تو پہلا جملہ یا تو اس کے لئے محل اعراب ہوگا یا نہیں اور پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں کہ پہلے جملے کے لئے محل اعراب ہو اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس حکم اعراب میں شریک کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو جو حکم اعراب پہلے جملے کے لئے تھا مثلاً اس کا مبتداء کی خبر ہونا یا حال ہونا یا صفت ہونا یا اسی جیسا۔ تو جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کیا جائے گا تاکہ عطف شرکت مذکورہ پر دلالت کرے مفرد کی طرح اس لئے کہ جب ایک مفرد کو اس سے پہلے والے مفرد کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں یعنی اس کے فاعل یا مفعول یا اسی جیسا ہونے میں شریک کرنے کا ارادہ ہو تو دوسرے مفرد کا پہلے مفرد پر عطف کرنا ضروری ہے۔

تشریح: مصنف نے وصل اور فصل کی تعریف میں کہا ہے کہ بعض جملوں کا بعض جملوں پر عطف کرنے کا نام وصل ہے اور بعض جملوں کا بعض پر عطف نہ کرنے کا نام فصل ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ مصنف کے ظاہری عبارت میں یعنی عطف بعض الجمل علیٰ بعض اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مفردات میں عطف نہیں ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ عطف جس طرح جملوں میں ہوتا ہے اسی طرح مفردات میں بھی ہوتا ہے چنانچہ دو مفردوں کے درمیان اگر جامع پایا جائے گا تو ان دونوں کے درمیان وصل ہوگا جیسا دو مفردوں کے درمیان تقابل ہو تو تقابل بھی چونکہ جامع ہوتا ہے اس لئے تقابل کے صورت میں اور وصل اور عطف ہوگا جیسے ''ھوالاول والآخر والظاھر والباطن'' کہ ان چاروں مفردوں کے درمیان تقابل کے پائے جانے کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے اور اگر دو مفردوں کے درمیان جامع نہ ہو تو فصل اور ترک عطف ہوگا جیسے ''الملک القدوس السلام المؤمن المھیمن العزیز الجبار المتکبر'' کہ ان مفردات کے درمیان کوئی جامع موجود نہیں ہے اس لئے ان کے درمیان عطف کو ترک کر دیا گیا مصنف کی طرف اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ تعریف مطلق فصل و وصل کی نہیں کی ہے بلکہ فصل اور وصل کی اس نوع کی تعریف کی ہے جو جملوں میں واقع ہے یعنی جملوں کے درمیان واقع ہونے والے فصل و وصل کی تعریف کی ہے مطلقاً

فصل و وصل کی تعریف نہیں ہے۔

یہاں ایک دوسرا اعتراض بھی ہے وہ یہ کہ مصنف نے جمل بصیغہ جمع کیوں ذکر کیا ہے عطف جملۃ علی جملۃ بصیغہ واحد، ذکر کرنے میں کیا قباحت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جملوں کے درمیان دوطرح سے عطف کیا جاتا ہے ایک تو اس طرح کہ دو جملوں میں عطف ہو یعنی ایک جملہ دوسرے پر معطوف ہو دوم اس طرح کہ متعدد جملوں کے درمیان عطف ہو مثلاً چار جملے ہو اور ان میں سے پہلے دو جملوں کا مجموعہ دوسرے دو جملوں کے مجموعہ کے مناسب تو ہو مگر چاروں کے درمیان مناسبت نہ ہو تو ایسی صورت میں پہلے دو جملوں کے درمیان عطف ہوگا پھر ان دونوں کا مجموعہ معطوف علیہ ہوگا پھر بعد والے دو جملوں کے درمیان عطف ہوگا اور ان دونوں کا مجموعہ معطوف ہوگا پس اس صورت میں جملوں کا عطف جملوں پر ہوگا نہ کہ جملہ کا عطف جملہ پر۔ اب اگر مصنف عطف جملۃ علی جملۃ کہہ دیتا تو یہ تعریف عطف جمل علی جمل کو شامل نہ ہوتی پس تعریف کو عام اور تام کرنے کے لئے مصنف نے جمل بصیغہ جمع ذکر کیا ہے نہ کہ بصیغہ واحد۔ تا کہ تعریف دونوں قسم کے عطف کو شامل ہو جائے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب دو جملے مذکور ہو یعنی ایک جملہ دوسرے جملہ کے بعد واقع ہو تو یہ دیکھیں گے کہ پہلے جملہ کے لئے اعراب ہے یا نہیں محل اعراب کا مطلب یہ ہے کہ اعراب والے کی جگہ میں ہے یا نہیں اعراب والے سے مراد مفرد ہے یعنی یہ دیکھیں گے کہ پہلا جملہ مفرد کی جگہ اس طور پر واقع ہے کہ اگر مفرد ذکر کیا جاتا تو وہ معرب ہوتا یا مفرد کی جگہ واقع نہیں ہے پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہونے کی مثال زید یعطی ویمنع ہے کہ پہلا جملہ یعنی یعطی محل اعراب میں ہے اس طور پر کہ یعطی مبتداء کی خبر ہے اگر اس کی جگہ مفرد مثلاً معطی ہوتا تو اس پر اعراب یعنی رفع آ جاتا اور محل اعراب نہ ہونے کی مثال ''قالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل'' ہے کہ حسبنا اللہ جو پہلا جملہ ہے وہ چونکہ مقولہ کا جز ہے اور اعراب مقولہ کے لئے ہوتا ہے نہ کہ مقولہ کے جز کے لئے اس لئے حسبنا اللہ کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہوگا بہر حال اگر پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہے تو اب یہ دیکھیں گے کہ متکلم دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس حکم اعراب میں جو حکم پہلے جملہ کے لئے تھا (مثلاً پہلے جملہ کا مبتداء کی خبر ہونا جیسے زید یعطی ویمنع، یا ذوالحال کا ہونا جیسے جاءنی زید یعطی ویمنع، یا موصوف کی صفت ہونا جیسے مررت برجل یعطی ویمنع، یا مفعول ہونا جیسے الم تعلم انی ادبک واکرمک) شریک کرنا چاہتا ہے یا نہیں اگر متکلم دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ حکم اعراب میں شریک کرنا چاہتا ہے تو دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کرنا ضروری ہوگا تا کہ یہ عطف شرکت مذکورہ پر دلالت کرے جیسا کہ جب دو مفرد مذکور ہو اور متکلم دوسرے مفرد کو پہلے مفرد کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں (فاعل ہونے میں جیسے جاء خالد وحامد، یا مفعول ہونے میں جیسے اکل شاہد تفاحاً وخیاراً، یا مبتداء ہونے میں جیسے راشد وزاہد شاربان) شریک کرنا چاہتا ہو تو دوسرے مفرد کا پہلے مفرد پر عطف کرنا ضروری ہے پس اسی طرح جب دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہوگا تو دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کرنا ضروری ہوگا۔

فشرط كونه اى كون عطف الثانيه على الاولىٰ **مقبولاً بالواو ونحوه ان يكون بينهما** اى بين الجملتين **جهة جامعة نحو زيد يكتب ويشعر** لما بين الكتابة والشعر من التناسب الظاهر **او يعطي ويمنع** لما بين الاعطاء والمنع من التضاد بخلاف زيد يكتب ويمنع او يعطي ويشعر وذلك لئلا يكون الجمع بينهما كالجمع بين الضب والنون وقوله ونحوه اراد به ما يدل على التشريك كالفاء وثم وحتىٰ وذكره حشو مفسد لان هذا الحكم مختص بالواو لان لكل من الفاء وثم وحتىٰ معنىً محصلاً غير التشريك والجمعية فان تحقق هذا المعنىٰ حسن العطف وان لم توجد جهة جامعة بخلاف الواو.

ترجمہ: پس واو وغیرہ کے ساتھ دوسرے جملہ کے پہلے جملہ پر عطف کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں جملوں کے

درمیان جہت جامعہ ہو۔ جیسے زید یکتب ویشعر کیونکہ کتابت اورشعر کے درمیان تناسب ظاہر ہےاور زید یعطی ویمنع کیونکہ اعطاء اور منع کے درمیان تضاد ہے برخلاف زید یکتب ویمنع یا یعطی ویشعر کےاور جہت جامعہ کی شرط اس لئے ہے تاکہ دوجملوں کے درمیان جمع کرنا گوہ اور مچھلی کے درمیان جمع کرنے کی طرح نہ ہواور مصنف کے قول نحوہ سے مراد وہ حرف عطف ہے جو حکم میں شرکت کرنے پر دلالت کرتا ہو جیسے فاء، ثم، حتیٰ اوراس کا ذکر کرنا بیفائدہ اور مفسد معنی ہےاس لئے کہ یہ حکم تو واؤ کیساتھ مختص ہے کیونکہ فاء، ثم، اور حتیٰ میں سے ہر ایک کیلئے تشریک اور جمعیت کے علاوہ دوسرے معانی ہیں پس اگر یہ معنی متحقق ہو گئے تو عطف کرنا بہتر ہےاگر چہ جہت جامعہ موجود نہ ہو برخلاف واو کے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جب واو اور دیگر حروف عطف کے ذریعہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر یا مفرد ثانی کا مفرد اولیٰ پر عطف ہو تو باب بلاغت میں اس عطف کے مقبول اور مستحسن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ان دونوں جملوں اور دونوں مفردوں کے درمیان جہت جامعہ ہو یعنی دونوں کے درمیان مناسبت ہواگر دونوں کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت ہوگی تو یہ عطف مقبول اور مستحسن ہوگا ورنہ مقبول اور مستحسن نہ ہوگا مثلاً زید یکتب ویشعر میں عطف مقبول اور مستحسن ہے کیونکہ کتابت اورشعر کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت موجود ہےاس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک تالیفِ کلام کے قبیل سے ہے کتابت بصورت نثر تالیفِ کلام سے ہےاور شعر بصورت نظم تالیفِ کلام ہےاسی طرح یعطی ویمنع میں عطف مقبول اور مستحسن ہےاس لئے کہ اعطاء اور منع کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت موجود ہےاس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان تضاد ہےاور تضاد بھی ایک قسم کی مناسبت ہےاور تضاد مناسبت اس لئے ہے کہ احد الضدین کے تصور سے ضد آخر خود بخود ذہن میں آجاتی ہے چنانچہ مشہور ہے ضد الشیٔ اقرب خطورا بالبال عند خطورہ یعنی کسی شئی کے دل میں آنے کے وقت اس کی ضد دوسری چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ جلد دل میں آتی ہے مثلاً رات کا تصور کرنے سے دن کا تصور ہو جاتا ہےاور سفید کا تصور کرنے سے سیاہ کا تصور ہو جاتا ہےاور سایہ کا تصور کرنے سے دھوپ کا تصور ہو جاتا ہے۔

بہر حال جب ایک چیز کا تصور کرنے سے اس کا ضد خود بخود دل میں کھٹکنے لگتی ہے تو ضدین متناسب ہوں گی اور تضاد جہت جامعہ اور ایک قسم کی مناسبت ہوگی الحاصل تضاد جب جہت جامعہ اور مناسبت ہےاور اعطاء اور منع کے درمیان تضاد پایا جاتا ہے تو اس مناسبت کی وجہ سے یعطی اور یمنع کے درمیان بھی عطف مقبول اور مستحسن ہوگا اس کے برخلاف زید یکتب ویمنع اور زید یعطی ویشعر کہ یہاں کتابت اور منع کے درمیان اور اعطاء اورشعر کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہےاس لئے ان کے درمیان عطف مقبول اور مستحسن نہ ہوگا رہی یہ بات کہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا کیوں ضروری ہے تو شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دوجملوں یا دومفردوں کے درمیان اگر جہت جامعہ موجود نہ ہو تو بذریعہ عطف ان دونوں کا جمع کرنا ایسا ہوگا جیسے گوہ اور مچھلی کا جمع کرنا۔ گوہ خشکی کا وہ جانور ہے جو پانی نہیں پیتا اگر کبھی اس کو پیاس لگتی ہے تو وہ ہوا سے سیراب ہو جاتا ہےاور نون مچھلی ہےاور مچھلی ایسا دریائی جانور ہے جو پانی کے علاوہ زندگی نہیں گذارتا ہے غرض یہ ہے کہ گوہ اور مچھلی کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے پس عدم مناسبت کی وجہ سے جس طرح ان دونوں کا اجتماع نہیں ہوسکتا اسی طرح جہت جامعہ کے انتفاء کے وقت دوجملوں یا دومفردوں کا اجتماع بھی نہیں ہوسکتا ہےاور جب ایسا ہے تو حکم اعراب میں دوجملوں یا دومفردوں کو جمع کرنے کے لئے ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت کا پایا جانا ضروری ہوگا بغیر اس کے علماء بلاغت کے نزدیک عطف مقبول اور پسندیدہ نہ ہوگا۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مصنف کا بالواو کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر کرنا غلط ہے بلکہ مفسدِ معنی ہے کیونکہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نحوہ سے واو کے علاوہ وہ حروف عطف مراد ہیں جو دوجملوں اور دومفردوں کو حکم میں شریک کرنے پر دلالت کرتے ہو جیسے فاء، ثم، حتیٰ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ واو اور فاء، ثم، حتیٰ کے ذریعے عطف کے مقبول ہونے کی شرط ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت

جامعہ موجود ہو یعنی جس طرح عطف بالواو کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے اسی طرح فاء، ثم، حتیٰ کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے بھی جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ یہ حکم یعنی جہت جامعہ کے موجود ہونے کی شرط عطف بالواو کے ساتھ مختص ہے یعنی صرف عطف بالواؤ کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا شرط ہے اور فاء، ثم حتیٰ کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا شرط نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ واو کے معنی صرف تشریک اور جمعیت کے ہیں یعنی واو صرف دو چیزوں کو حکم میں شریک کرنے اور ان کو جمع کرنے پر دلالت کرتا ہے اس کے علاوہ واو کے دوسرے معنی نہیں ہیں اور فاء، ثم اور حتیٰ کے تشریک اور جمعیت کے علاوہ دوسرے بھی معانی ہے چنانچہ فاء کے معنی تعقیب بلا مہلت کے ہیں یعنی فاء اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل پر بغیر کسی تاخیر کے مرتب ہے اور ثم کے معنی تعقیب مع المہلت کے ہیں یعنی ثم اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل پر تاخیر کے ساتھ مرتب ہے اور حتیٰ کے معنی ترتیب اجزاء کے ہیں یعنی حتیٰ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے مابعد اور ماقبل جو اجزاء ہیں وہ متکلم کے ذہن میں مرتب ہیں پس اگر تشریک اور جمعیت کے علاوہ ان حروف ثلاثہ کے دوسرے معنی متحقق ہو گئے تو بھی عطف مقبول اور مستحسن ہوگا اگر چہ جہت جامعہ نہ پائی گئی ہو اور رہا واو تو اس کے معنی چونکہ صرف تشریک اور جمعیت کے ہیں اس لئے اس کے ذریعہ عطف کے صورت میں معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ جہت جامعہ کے بغیر یہ معنی متحقق نہیں ہونگے اور جب ایسا ہے تو عطف بالواو کے صورت میں اگر جہت جامعہ موجود ہوگی تو عطف مقبول اور مستحسن ہوگا ورنہ نہیں بہر حال بالواو کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر کرنے سے چونکہ فساد معنی کا ترشح ہوتا ہے اس لئے بہتر بات یہ تھی کہ مصنف بالواو کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر نہ فرماتے بعض حضرات نے مصنف کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ فساد معنی کا شبہ اس وقت ہوگا جبکہ نحوہ واو پر معطوف ہو لیکن اگر نحوہ کو نہ کی ضمیر پر معطوف ہو اور نحوہ کی ضمیر عطف بین الجملتین کی طرف راجع ہو اور نحو سے مراد عطف بین المفردین ہو تو اس وقت معنی بالکل درست ہونگے چنانچہ اس وقت معنی یہ ہونگے کہ جملہ ثانیہ علی الجملۃ الاولی کے عطف بالواؤ اور عطف بین الجملتین جیسے، یعنی عطف بین المفردین کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ موجود ہو۔ حاصل یہ ہے کہ عطف جملوں کے درمیان ہو یا مفردوں کے درمیان اگر واؤ کے ساتھ ہے تو اس کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان کے درمیان جہت جامعہ موجود ہو۔ اس جواب کے بعد مصنف کی عبارت بے غبار اور فساد معنی سے پاک ہوگی۔

ولهذا اى ولانه لابد فى الواو من جهة جامعة عيب على ابى تمام فى قوله شعر لا والذى هو عالم ان النوى صبر وان ابا الحسين كريم اذلامناسبة بين ابى كرم ابى الحسين و مراره النوى فهذاالعطف غيرمقبول سواء جعل عطف مفرد على مفرد كما هو الظاهر اوعطف جملة على جملة باعتبار وقوعه موقع مفعولى عالم لان وجود الجامع شرط فى الصورتين وقوله لانفى لما ادعت الحبيبة عليه من اندراس هواه بدلالت البيت السابق۔

ترجمہ: اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ واو کے ساتھ عطف کرنے کی صورت میں جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے ابو تمام پر عیب لگایا گیا ہے نہیں۔ قسم ہے اس ذات کی جو یہ جانتا ہے کہ جدائی کڑوی ہے اور ابوالحسین کریم ہے کیونکہ ابوالحسین کے کریم ہونے اور جدائی کے کڑوا ہونے میں کوئی مناسبت نہیں ہے پس یہ عطف غیر مقبول ہے خواہ عطفِ مفرد علی المفرد قرار دیا جائے جیسا کہ ظاہر ہے یا عطف جملہ علی الجملہ اس اعتبار سے کہ وہ عالم کے دو مفعولوں کی جگہ میں واقع ہے کیونکہ جامع کا پایا جانا دونوں صورتوں میں ضروری ہے اور اس کا قول لا اس چیز کی نفی ہے جس کا محبوبہ دعویٰ کر رہی یعنی اس کی محبت کا ختم ہو جانا بیت سابق کے دلالت کرنے کی وجہ سے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عطف بالواؤ کی صورت میں چونکہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت جامعہ کا پایا جانا

ضروری ہے اس لئے علماء بلاغت نے جہت جامعہ کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ابوتمام کے ایک شعر پر بڑی نکتہ چینی کی ہے۔ شعر یہ ہے ۔

لاوالذی ہو عالم ان النوی ۔:۔ صبر وان اباالحسین کریم

اس سے پہلے یہ شعر ہے ۔

زعمت هواک عفا الغداة كما عفا : عنها طلال باللوی و رسوم

زعمت کا فاعل شاعر کی محبوبہ ہے ہوا کے معنی محبت کے ہیں اور کاف خطاب سے خود محبوبہ مراد ہے عفا کے معنی مٹنے کے ہیں عداۃ بمعنی صبح عفا کا ظرف ہے عنہا بمعنی منہا یعنی من الدیار طلال (بکسر الطاء) جمع ہے واحد طلل ہے جیسے جبل اور جبال ہے طلال کے معنی گھر کے نشانات اور یہ دوسرے عفا کا فاعل ہے لوی ایک جگہ کا نام ہے جو محبوبہ کا مستقر تھا۔ باللوی کا بافی کے معنی میں ہے رسوم رسم کی جمع ہے اس سے مراد بھی آثار و دیار ہیں اور طلال پر معطوف ہے نوی کے معنی فراق اور جدائی کے ہیں ۔صبر کے معنی کڑوی چیز جیسے ایلوا۔ ابوالحسین شاعر کا ممدوح ہے کریم کے معنی سخی کے ہیں (ترجمہ) محبوبہ کا خیال یہ ہے کہ شب و روز کی آمد و رفت نے اس کی محبت (میرے دل سے) مٹا دی ہے جیسا کہ مقام لوی میں اس کے گھر کے آثار اور نشانات مٹ چکے ہیں ۔ دوسرے شعر میں لا کے ذریعے شاعر نے محبوبہ کے اس خیال کی نفی کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ میری جان کا خیال ہے اور میں یہ بات اس ذات کی قسم کھا کر کہتا ہوں جو اس بات کو جانتا ہے کہ فراق کڑوا ہے اور ابوالحسین سخی اور شریف ہے اس شعر میں محل استشہاد یہ ہے کہ ''ان النوی صبر'' معطوف علیہ ہے اور ''ان اباالحسین کریم'' معطوف ہے اور ابوالحسین کے کریم ہونے اور فراق کے کڑوا ہونے کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے ۔ لہذا یہ شعر عند البلغاء غیر مقبول اور غیر مستحسن ہوگا خواہ یہاں عطف مفرد علی المفرد ہو جیسا کہ ظاہر ہے خواہ عطف جملہ علی الجملہ ہو عطفِ مفرد علی المفرد تو اس طرح ہوگا کہ انَ اپنے اسم اور خبر سے مل کر مفرد کی تاویل میں ہو جاتا ہے لہذا ان النوی صبر بھی مفرد کی تاویل میں ہوگا اور ان اباالحسین کریم بھی مفرد کی تاویل میں ہوگا۔ اور اگر مفرد کی تاویل میں نہ کیا جائے تو عطف جملہ علی الجملہ ہوگا۔ الحاصل عطف مفرد علی المفرد ہو یا عطف جملہ علی الجملہ ہو دونوں صورتوں میں چونکہ جہت جامعہ کا پایا جانا شرط ہے اس لئے یہاں جہت جامعہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے عطف غیر مقبول اور غیر مستحسن ہوگا باعتبار وقوعہ موقع مفعولی عالم ۔ عبارت میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ''ان النوی صبر'' جملہ ترکیب میں جواب قسم ہے اور جواب قسم کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ہمارا کلام اس جملہ میں ہے جس کے محل اعراب ہو پس جب ہمارا کلام اس جملہ میں ہے جس کے محل اعراب ہو اور یہاں ان النوی صبر جو پہلا جملہ ہے اس کے لئے محل اعراب نہیں ہے تو یہ عطف ہی سرے سے ناجائز ہوگا بلکہ یہ شعر ہماری بحث سے خارج ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان النوی صبر اور ان اباالحسین کریم عالم کے دو مفعولوں کے قائم مقام ہے اور محل نصب میں ہے لہذا عطف جائز ہوگا اور یہ شعر ہماری بحث سے خارج نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لا محبوبہ کے دعویٰ کی نفی کرنے کے لئے ہے جس پر بیت سابقہ دال ہے۔

والا ای وان لم يقصد تشريک الثانية للاولیٰ فی حكم اعرابها فصلت الثانية عنها لئلا يلزم من العطف التشريک الذی ليس بمقصود نحو واذخلوا الیٰ شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم لم يعطف الله يستهزئ بهم علیٰ انا معكم لانه ليس من مقولهم فلو عطف عليه لزم تشريكه له فی كونه مفعول قالوا فيلزم ان يكون مقول قول المنافقين وليس كذلک وانما قال علیٰ انا معكم لان قوله انما نحن مستهزؤن بيان لقوله انا معكم فحكمه حكمه وايضاًالعطف علی المتبوع هو الاصل .

ترجمہ: اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود نہ ہو تو جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ سے فصل کیا جائے گا تا کہ عطف سے وہ شرکت لازم نہ آئے جو مقصود نہیں ہے جیسے اور جب وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہا ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ بے شک ہم تمہارے ساتھ ہیں ہم تو مذاق اڑاتے ہیں، اللہ ان کا مذاق اڑاتا ہے۔ اللہ یستہزئ بہم کا انما نحن مستہزؤن پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ یہ منافقین کا مقولہ نہیں ہے پس اگر اوپر عطف کیا جائے تو اس کا قالوا کا مفعول ہونے میں شریک ہونا لازم آئے گا اور یہ لازم آئے گا کہ یہ منافقین کا مقولہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور مصنف نے علیٰ انا معکم کہا ہے کیونکہ انما نحن مستہزؤن اس کے قول انما معکم کا بیان ہے پس جو حکم انا معکم کا ہے وہی حکم انما نحن مستہزؤن کا ہوگا اور نیز متبوع پر عطف کرنا ہی اصل ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہو تو ایسی صورت میں عطف کرنا ضروری ہوگا اور اس کے برخلاف اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود نہ ہو تو ایسی صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگر عطف کر دیا گیا تو حکم اعراب میں شرکت لازم آئے گی حالانکہ شرکت مقصود نہیں ہے یعنی خلاف مقصود کا ارتکاب کرنا پڑے گا پس خلاف مقصود کے ارتکاب سے بچنے کے لئے اس صورت میں فصل اور ترک عطف واجب لازم ہوگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”**واذا خلوا الیٰ شیاطینھم قالوا انا معکم انما نحن مستھزؤن الله یستھزئ بھم**“ اس آیت میں **الله یستھزئ بھم** کا انا معکم کا عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اگر عطف کر دیا جاتا تو یہ لازم آتا کہ انا معکم کی طرح اللہ یستہزئ بہم بھی منافقین کا مقولہ ہے اور قالوا کا مفعول ہونے میں انا معکم اور اللہ یستہزئ بہم دونوں شریک ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ انا معکم منافقین کا مقولہ ہے اور قالوا کا مفعول ہے اور اللہ یستہزئ بہم، باری تعالیٰ کا مقولہ ہے اور قال مقدر کا مفعول ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے یہ کہا ہے کہ اللہ یستہزئ بہم کا انا معکم پر عطف نہیں کیا گیا اور یہ نہیں کہا کہ انما نحن مستہزؤن پر عطف نہیں کیا گیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ انما نحن مستہزؤن، انا معکم کا بیان ہے اور بیان اور مبین کا حکم چونکہ ایک ہوتا ہے اس لئے جو حکم مبین یعنی انا معکم کا ہوگا وہی حکم بیان انما نحن مستہزؤن کا ہوگا یعنی جس طرح انا معکم پر عطف کرنے سے خلاف مقصود لازم آتا ہے اسی طرح انما نحن مستہزؤن پر عطف کرنے سے بھی خلاف مقصوف لازم آئے گا پس مصنف کے یہ کہنے سے کہ انا معکم پر عطف نہیں کیا گیا یہ بھی مذکور ہو گیا کہ انما نحن مستہزؤن پر عطف نہیں کیا گیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مبین ہونے کی وجہ سے انا معکم متبوع ہے اور بیان انما نحن مستہزؤن تابع ہے اور عطف متبوع ہی پر اصل اور راجح ہے لہٰذا مصنف نے متبوع کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اللہ یستہزئ بہم کا عطف انا معکم پر نہیں کیا گیا ہے یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ عطف بیان کے لئے یہ شرط ہے کہ جملہ اولیٰ یعنی مبین میں واضح درجے کا ابہام ہو اور یہاں پہلے جملہ یعنی انا معکم میں واضح درجے کا ابہام نہیں ہے لہٰذا یہاں بیان اور مبین کی ترکیب درست نہ ہونی چاہیے یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے انما نحن مستہزؤن کو انا معکم کا تاکید قرار دیا ہے اور بعض نے بدل الاشتمال قرار دیا ہے اور بعض نے جملہ مستانفہ قرار دیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے کلام میں بیان سے بیان لغوی یعنی ایضاح مراد ہے نہ کہ بیان اصطلاحی اور مطلقاً ایضاح، تاکید، بدل الاشتمال اور استیناف ہر ایک سے حاصل ہوتی ہے اور واضح درجہ کے ابہام کا پایا جانا بیان اصطلاحی کے مبین میں شرط ہے نہ کہ بیان لغوی کے مبین میں اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وعلی الثانی ای علیٰ تقدیر ان لا یکون للاولیٰ محل من الاعراب ان قصد ربطھا ای ربط الثانیۃ بالاولیٰ علیٰ معنیً عاطف سوی الواو عطف الثانیۃ علی الاولیٰ بہ ای بذٰلک العاطف من غیر اشتراط امر آخر نحو دخل

زید فخرج عمرو او ثم خرج عمرو اذا قصد التعقیب او المهلة وذلک لان ما سوی الواو من حروف العطف یفید مع الاشتراک معانی محصلة مفصلة فی علم النحو فاذا عطفت الثانیة علی الاولیٰ بذلک العاطف ظهرت الفائدة اعنی حصول معانی هذه الحروف بخلاف الواو فانه لا یفید الا مجرد الاشتراک وهذا انما یظهر فیما له حکم اعرابی واما فی غیره ففیه خفاء واشکال وهو السبب فی صعوبة باب الفصل والوصل حتیٰ حصر بعضهم البلاغة علیٰ معرفة الفصل والوصل .

ترجمہ: اور دوسری صورت میں یعنی اس صورت میں کہ جملہ اولی کے لئے محل اعراب نہ ہو اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے ساتھ واو کے علاوہ کسی عاطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو اس عاطف کے ساتھ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کر دیا جائے گا کسی امر آخر کی شرط لگائے بغیر۔ جیسے دخل زید فخرج عمرو یا ثم خرج عمرو۔ جب تعقیب یا تاخیر مقصود ہو اور اس لئے کہ واو کے علاوہ دوسرے حروف عطف ،اشتراک کے ساتھ ساتھ دوسرے معانی کا بھی فائدہ دیتے ہیں جن کی تفصیل علم نحو میں کی گئی ہے پس جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر اس عاطف کے ساتھ عطف کیا جائے گا تو فائدہ ظاہر ہوگا یعنی ان حروف کے معانی کا حصول۔ برخلاف واؤ کے کیونکہ واؤ صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اس میں ظاہر ہوگا جس کے لئے حکم اعراب ہو اور بہرحال اس کے علاوہ میں تو اس میں خفاء اور اشکال ہے اور یہ ہی باب فصل اور وصل کی دشواری کا سبب ہے حتیٰ کہ بعض حضرات نے علم بلاغت کو فصل اور وصل کی معرفت میں منحصر کر دیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ اگر دو جملے مذکور ہو تو پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہوگا یا نہیں۔ اگر پہلے جملے کے لئے محل اعراب ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہوگا یا نہیں اگر شریک کرنا مقصود ہے تو عطف اور وصل واجب ہوگا اور اگر شریک کرنا مقصود نہیں ہے تو ترک عطف اور فصل واجب ہوگا یہاں سے کہتے ہیں کہ اگر پہلے جملہ کے لئے محل اعراب نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے ساتھ واو کے علاوہ دوسرے حرف عطف مثلاً فاء یا ثم کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہوگا یا نہیں اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے ساتھ واؤ کے علاوہ دوسرے حرف عطف مثلاً فاء یا ثم کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہے تو جس حرف عطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہوگا اسی حرف عطف کے ساتھ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کرنا واجب ہوگا اور صحت عطف کے لئے کسی دوسری شرط مثلاً جہت جامعہ کا پایا جانا بھی ضروری نہ ہوگا چنانچہ اگر تعقیب بلا تاخیر کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو فاء کے ساتھ عطف کیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا دخل زید فخرج عمرو، زید داخل ہوا اور اس کے فوراً بعد عمرو نکلا اور اگر تعقیب مع التاخیر کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو ثم کے ساتھ عطف کیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا دخل زید ثم خرج عمرو زید داخل ہوا اس کے کافی دیر بعد عمرو نکلا۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اگر واو کے علاوہ دوسرے حروف عطف کے ساتھ عطف کیا گیا تو اس کی صحت کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واو کے علاوہ جو حروف عطف ہیں وہ بھی اگرچہ واو کی طرح معطوف علیہ اور معطوف کو حصول خارجی اور وجود خارجی میں شریک کرنے پر دلالت کرتے ہیں مگر اس تشریک اور اشتراک کے ساتھ ساتھ وہ دوسرے معنی کا فائدہ دیتے ہیں جس کی تفصیل نحو کی کتابوں میں موجود ہے مثلاً فاء تعقیب بلا تاخیر پر اور ثم تعقیب مع تاخیر پر اور حتیٰ ترتیب اجزاء ذہناً پر دلالت کرتا ہے پس جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ پر واو کے علاوہ کسی حرف عطف کے ساتھ معطوف کیا جائے گا تو فائدہ ظاہر ہوگا یعنی اشتراک کے علاوہ ان حروف کے جو معانی ہیں ان کا حصول ظاہر ہوگا۔

مثلاً فاء کے ساتھ عطف کے صورت میں تعقیب بلا تاخیر کے معنی ظاہر ہونگے اور ثم کے ساتھ عطف کی صورت میں تعقیب مع تاخیر

کے معنی ظاہر ہوں گے اوران معانی کا ظہور چونکہ جہت جامعہ وغیرہ شے آخر پر موقوف نہیں ہے اس لئے ان حروف کے ساتھ عطف کی صحت کے لئے جہت جامعہ وغیرہ کے پائے جانے کی شرط نہ ہوگی ان کے برخلاف واو کہ وہ صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کوحصول خارجی اوروجود خارجی میں شریک کرنے پر دلالت کرتا ہے اس کے علاوہ دیگر معانی پر دلالت نہیں کرتا ہے اور یہ معنی یعنی واو کا مفید اشتراک ہونا اس میں ظاہر ہوگا جس کے لئے حکم اعراب ہو جیسے مفردات اور وہ جملے جن کے لئے حکم اعراب ہو پس جب پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہوگا تو مشترک فیہ ظاہر ہوگا یعنی وہ امر ظاہر ہوگا جو اعراب کو واجب کرنے والا ہے یعنی فاعلیت یا مفعولیت خبریت یا حالیت وغیرہ ظاہر ہو جائے گی جس میں دونوں جملے شریک ہوں گے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب ہونے کی صورت میں جب مشترک فیہ ظاہر ہوگیا تو عطف بالواؤ کے لئے بھیفائدہ حاصل ہوگیا اور اسفائدہ کا حصول جامع کا محتاج نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب ہونے کی صورت میں عطف بالواؤ بھی اس بات کا محتاج نہ ہوگا کہ دونوں جملوں کے درمیان جامع موجود ہو حالانکہ سبق میں مصنف نے عطف بالواؤ کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کے موجود ہونے کو شرط قرار دیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ جامع جس کی طرف عطف بالواؤ محتاج نہیں ہوتا اس سے مراد وہ جامع ہے جس میں کمال انقطاع، کمال اتصال، شبہ کمال انقطاع، شبہ کمال اتصال اور توسط بین الکمالین کی معرفت کی طرف احتیاج ہوتی ہے اور یہ جہت جامعہ کی طرف محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے جہت جامعہ سے مراد وہ وصف خاص ہے جو معطوف اور معطوف کو جمع کر دے اور ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے قریب کر دے عقل میں یا وہم میں یا خیال میں الحاصل ایسا ہوسکتا ہے کہ عطف بالواؤ جامع کا محتاج تو نہ ہو لیکن جہت جامعہ کا محتاج ہو پس شارح کے قول انما یظہر فیمالہ حکم اعرابی سے مراد یہ ہی ہے کہ عطف بالواؤ کے ذریعے اشتراک کا فائدہ اس میں ظاہر ہوگا جس کے حکم اعراب ہو اور وہاں جہت جامعہ موجود ہو الحاصل عطف بالواؤ کے لئے جہت جامعہ کا موجود ہونا شرط ہے لیکن دیگر حروف کے ساتھ عطف کے لئے جہت جامعہ کا موجود ہونا شرط نہیں ہے ۔شارح کہتے ہیں کہ واو کا اس کے علاوہ میں مفید اشتراک ہونا جس کے لئے حکم اعرابی ہو یعنی اگر جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہ ہو تو اس صورت میں عطف بالواؤ مفید اشتراک ہونا ایک مخفی بات ہے اور اس کا پتہ لگانا انتہائی مشکل ہے اور اسی خفاء اور اشکال کی وجہ سے باب وصل اور فصل دشوار سمجھا جاتا ہے حتیٰ کہ ابوعلی فارسی وغیرہ بعض حضرات نے تو علم بلاغت کو فصل و وصل کی معرفت پر منحصر کر دیا ہے اور یہ کہہ دیا ہے کہ علم بلاغت فصل و وصل کی معرفت کا نام ہے

(فوائد) سابق میں کہا گیا ہے کہ فاءتعقیب (ترتیب) بلا تاخیر کے لئے آتا ہے اور ثم تعقیب مع تاخیر کے لئے آتا ہے اس سے مراد نفس الامر میں ترتیب ہے یعنی فاء نفس الامر میں ترتیب بلا تاخیر کے لئے آتا ہے اور ثم نفس الامر میں ترتیب مع التاخیر کے لئے آتا ہے یہ تو فاء اور ثم کے اصلی معنی ہیں لیکن فاء کبھی تعقیب ذکری کے لئے آتا ہے یعنی فاء کا مابعد کبھی ذکر میں بعد میں ہوتا ہے نہ کہ نفس الامر میں جیسے باری تعالیٰ کا قول ادخلوا ابواب جہنم خالدین فیہا فبئس مثوی المتکبرین میں فبئس مثوی المتکبرین صرف ذکر میں بعد میں ہے نہ کہ نفس الامر میں ۔اور عطف مفصل علی المجمل بھی تعقیب ذکری ہی کے قبیل سے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول:۔ وکم من قریۃ اہلکنا ہا فجاء ہا بأسنا بیاتاً وہم قائلون، میں جاءہا ذکراً بعد میں ہے نہ کہ نفس الامر میں اسی طرح ثم کبھی اپنے مابعد کے مضمون کو اپنے ماقبل کے مضمون سے بعید قرار دینے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اگر چہ دونوں کا مضمون مقترن ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ میں کہ استغفار (طلب مغفرت) اور توبہ (معصیت ترک کرکے پورے طور پر اللہ کے حکم کے سامنے سرنگوں ہو جانا) دونوں مقارن ہیں بلکہ کبھی توبہ، استغفار پر مقدم ہو جاتی ہے لیکن یہاں ثم کے ذریعہ توبہ کا استغفار پر اس لئے عطف کیا گیا ہے کہ معصیت ترک کرکے اللہ کے حکم کے سامنے سرنگوں ہو جانا

استغفار باللسان سے بہت بلند و بالا اور بہت بعید ہے اور کبھی ثم مراتب کمال میں محض ترقی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مثلاً شاعر کہتا ہے

ان من ساد ثم ساد ابوہ : ثم قد ساد بعد ذلک جدہ

جو شخص سردار ہو گیا پھر اس کا باپ سردار ہو گیا پھر اس کے بعد اس کا دادا سردار ہو گیا ملاحظہ کیجئے باپ اور دادا کی سیادت اگرچہ ممدوح کی سیادت سے مقدم ہے لیکن ثم اس طرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ مدارج کمال میں ممدوح ترقی پذیر ہے کیونکہ شاعر نے ممدوح کی سیادت کو مقدم کر کے یہ بتلا دیا ہے کہ سب سے اولیٰ تو ممدوح ہی کی سیادت ہے پھر اس کے بعد اس کی باپ کی سیادت پھر اس کے دادا کی سیادت اگرچہ باپ اور دادا کی سیادت سے بھی ممدوح ہی کی مدح کرنا مقصود ہے ۔ تمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

والا ای وان لم یقصد ربط الثانیة بالاولیٰ علیٰ معنیً عاطف سوی الواو فان کان للاولیٰ حکم لم یقصد اعطاء ہ للثانیة فالفصل واجب لئلا یلزم من الوصل التشریک فی ذٰلک الحکم نحو و اذا خلوا الایة لم یعطف اللہ یستھزئ بھم علی قالوا لئلا یشارکہ فی الاختصاص بالظرف لما مر من ان تقدیم المفعول و نحوہ من الظرف وغیرہ یفید الاختصاص فیلزم ان یکون استھزاء اللہ تعالیٰ بھم مختصاً بحال خلوھم الیٰ شیاطینھم ولیس کذٰلک .

ترجمہ: اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اگر واو کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ مربوط کرنے کا ارادہ نہ ہو پس اگر جملہ اولیٰ کے لئے کوئی ایسا حکم ہو جسکا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل واجب ہے تاکہ وصل سے اس حکم میں شریک کرنا لازم نہ آئے جیسے **و اذا خلوا الایہ اللہ یستھزئ بھم** کو قالوا پر معطوف نہیں کیا گیا تاکہ اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک نہ ہو کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ مفعول اور اسی جیسا یعنی ظرف وغیرہ کا مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے پس یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کا ان کا استہزاء کرنا ان کے اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہونے کے ساتھ مختص ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

تشریح: اگر جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہ ہو تو مصنف نے اس کی دو صورتیں بیان کی تھی چنانچہ فرمایا تھا کہ اگر جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ واو کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود نہیں ہوگا۔ یہاں کہتے ہیں کہ اگر واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ مربوط کرنا مقصود نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو جملہ اولیٰ کے لئے ایسا کوئی حکم ہوگا جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہیں ہوگا اور یا ایسا حکم نہیں ہوگا اگر جملہ اولیٰ کے لئے ایسا کوئی حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل اور ترک عطف واجب ہوگا یہ خیال رہے کہ یہاں حکم سے مراد حکم اعرابی نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ جملہ اولیٰ کے لئے اعراب نہیں ہے بلکہ یہاں حکم سے مراد ایسی قید ہے جو مفہوم جملہ سے زائد ہو جیسے پیش کردہ مثال میں اختصاص بالظرف اور حال یا ظرف یا شرط کے ساتھ مقید کرنا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر جملہ اولیٰ کے لئے کوئی حکم ہو یعنی ایسی قید ہو جو جملہ اولیٰ کے مفہوم سے زائد ہو اور جملہ ثانیہ کو اس قید کے دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہوگا کیونکہ اگر وصل اور عطف کیا گیا تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس حکم یعنی اس قید میں شریک کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ تشریک خلاف مقصود ہے پس خلاف مقصود سے بچنے کے لئے اس صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہوگا مثلاً **و اذا خلوا الیٰ شیاطینھم قالوا انا معکم انما نحن مستھزؤن** '**اللہ یستھزئ بھم** میں **اللہ یستھزئ** کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملہ قالوا ظرف یعنی اذا خلوا کے ساتھ مقید ہے اور ظرف کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے۔ لہذا اس وقت معنی یہ ہونگے کہ منافقین انا معکم صرف اس وقت کہتے

ہیں جب وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے موجودگی میں نہیں کہتے ہیں۔ اب اگر اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف کر دیا جائے تو اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ یعنی اللہ یستہزئ بہم جملہ اولیٰ یعنی قالوا کا شریک ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح منافقین کا انا معکم کہنا سرداروں کے پاس تنہائی میں ہونے کے ساتھ مختص ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ان کا مذاق اڑانا اور سزا دینا بھی اسی وقت کے ساتھ خاص ہے حالانکہ یہ مطلب بالکل غلط ہے کیونکہ منافقین کا انا معکم کہنے کا اسوقت کے ساتھ مختص ہونا تو صحیح ہے لیکن اللہ کا صرف اس وقت میں مذاق اڑانا اور دوسرے وقت میں نہ اڑانا یہ بالکل غلط ہے یعنی اللہ کے استہزاء کا اس وقت کے ساتھ مختص ہونا غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر وقت ان کو سزا دینے اور ان کا استہزاء کرنے پر قادر ہے بلکہ ہر وقت ان کے ساتھ استہزاء کا معاملہ کرتا ہے اور یہ لوگ محسوس بھی نہیں کر پاتے۔ پس جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اختصاص بالظرف میں مشارکت سے بچانے کے لئے اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے۔

فان قيل اذاشرطية لا ظرفية قلنا اذا الشرطيةهي الظرفية استعملت استعمال الشرط ولو سلم فلا ينافي ما ذكرناه لانه اسم معناه الوقت لابد له من عامل وهو قالوا انا معكم بدلالة المعنى واذا قدم متعلق الفعل وعطف فعل آخر عليه يفهم اختصاص الفعلين به كقولنا يوم الجمعة سرت وضربت زيداًبدلالة الفحوىٰ والذوق.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اذا شرطیہ ہے نہ کہ ظرفیہ ہم کہیں گے کہ اذا شرطیہ ظرفیہ ہی ہوتا ہے شرط میں استعمال ہوتا ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ اس کے منافی نہیں ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے کیونکہ یہ ایک اسم ہے جس کے معنی وقت کے ہیں اس کے عامل ضروری ہے اور وہ بدلالۃ المعنیٰ قالوا انا معکم ہے اور جب متعلق فعل کو مقدم کیا جائے اور دوسرا فعل اس پر معطوف کیا جائے تو اس کے متعلق کے ساتھ دونوں فعلوں کا اختصاص مفہوم ہوتا ہے جیسے ہمارا قول یوم الجمعۃ سرت وضربت زیدا استعمال اور ذوق سلیم کے دلالت کرنے کی وجہ سے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی عبارت پر ایک اعتراض کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ ماتن نے کہا ہے کہ اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف اس لئے نہیں کیا ہے تا کہ اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک نہ ہو جائے گویا ماتن نے اذا کو ظرفیہ قرار دیا ہے اور پھر یہ ظرف اپنے عامل پر مقدم ہے اور عامل پر ظرف کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا منافقین کا قول انا معکم وقت خلوت کے ساتھ مخصوص ہوگا اب اگر اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف کر دیا جاتا تو اللہ کا ان کے ساتھ ٹھٹھا کرنا بھی وقت خلوت کے ساتھ مختص ہو جاتا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ان کی رسوائی اور ذلت وقتی نہیں ہے بلکہ دائمی ہے الحاصل اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک نہ کرنے کے پیش نظر اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے معترض کہتا ہے کہ یہ اختصاص اس وقت ہوگا جبکہ اذا ظرف کے لئے ہو کیونکہ ظرف کی اس کے عامل پر تقدیم مفید اختصاص ہوتی ہے جیسا کہ دیگر معمولات کی تقدیم مفید اختصاص ہوتی ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ اذا ظرف کے لئے نہیں ہے بلکہ شرط کے لئے ہے اور شرط چونکہ صدارت کلام کا تقاضا کرتی ہے اس لئے اذا شرطیہ کی تقدیم صدارت کے لئے ہے نہ کہ اختصاص کے لئے اور جب ایسا ہے تو اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف کرنے سے خلاف مقصود لازم نہ آئے گا کیونکہ اذا شرطیہ کی وجہ سے جملہ اولیٰ اذا خلوا میں بھی دوام صحیح ہے یعنی اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں جا کر ہمیشہ وہ لوگ انا معکم کہتے رہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ بھی ہمیشہ ان کا ٹھٹھہ کرتے رہتے ہیں الغرض عطف کرنے سے خلاف مقصود کا ارتکاب اس وقت کرنا پڑتا ہے جبکہ اذا ظرف کے لئے ہو نہ کہ اس وقت جبکہ اذا شرط کے لئے ہو شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اذا اگر چہ شرطیہ ہے تب بھی اس کی تقدیم اس کی اصل کی طرف نظر کرتے ہوئے مفید اختصاص ہے کیونکہ اذا شرطیہ جب اصلاً ظرفیہ ہے اور اس کی تقدیم مفید اختصاص ہے تو اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف کرنے سے یقیناً خلاف

مقصود کا ارتکاب کرنا لازم آئے گا۔ دوسرا جواب شارح نے ولوسلم سے دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیں کہ اذا شرطیہ ہے اور اصلاً ظرفیہ نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ اذا کا شرطیہ ہونا اس کے لئے منافی نہیں ہے کہ تقدیم مفید اختصاص ہے کیونکہ اذا شرطیہ اسم فضلہ ہے اور شرطیہ ہونے کے باوجود وقت کے معنی میں ہے اور قالوا کا معمول ہے پس عامل یعنی قالوا پر مقدم ہونے کی وجہ سے مفیدِ اختصاص ہوگا اب اگر اللہ یستھزئ بھم کو قالوا پر معطوف کر دیا گیا تو ان کے اس قول کی طرح اللہ کا استہزاء کرنا بھی اس وقت کے ساتھ مخصوص ہوگا جس وقت وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں حالانکہ یہ بات غلط اور مقصود کے خلاف ہے پس اسی وجہ سے عطف نہیں کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب فعل کا متعلق فعل پر مقدم ہو اور دوسرا فعل اس پر معطوف ہو تو استعمال اور ذوق سلیم کی دلالت سے اس متعلق کے ساتھ دونوں فعلوں کا اختصاص سمجھا جاتا ہے یعنی استعمال اور ذوق سلیم اس پر دلالت کرتے ہیں کہ دونوں فعل اس متعلق کے ساتھ خاص ہو جیسے یوم الجمعۃ سرت وضربت زیداً میں یوم الجمعۃ سرت کا متعلق ہے اور مقدم ہے اور ضربت دوسرا فعل اس پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرا چلنا اور میرا زید کو مارنا دونوں فعل جمعہ کے دن کے ساتھ خاص ہیں پس اسی طرح عطف کرنے کی صورت میں منافقین کا اپنے سرداروں سے انا معکم کہنا اور اللہ کا استہزاء کرنا سرداروں کے ساتھ تنہائی میں ہونے کے وقت کے ساتھ خاص ہوں گے حالانکہ یہ خلاف مقصود ہے پس خلاف مقصود سے بچنے کے لئے عطف نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں یہ سوال ہوگا کہ شارح نے اذا شرطیہ جس کے معنی وقت کے ہیں اس کا عامل قالوا قرار دیا ہے جو جزاء ہے خلوا جو شرط ہے اس کو عامل قرار نہیں دیا ہے آخر اس کی وجہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر خلوا کو عامل قرار دیدیا جاتا تو آیت کے معنی فاسد ہو جاتے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوتا کہ ان کے لئے ایک وقت ہے جس میں وہ اپنے سرداروں کے ساتھ خلوت کرتے ہیں اور جب اس وقتِ مقررہ میں وہ خلوت کرتے ہیں تو جو کچھ وہ وہاں کہتے ہیں باہر آ کر بھی کہتے ہیں کیونکہ جب قالوا کا اذا کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو قالوا کا مدلول یعنی ان کا انا معکم کہنا تخلیہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ ان کا یہ قول تخلیہ میں بھی ہوگا اور باہر بھی ہوگا حالانکہ دلائل خارجیہ اور ان کی منافقت اس بات پر شاہد ہے کہ وہ یہ بات اپنے سرداروں کے پاس صرف تنہائی میں کہتے تھے علی الاعلان نہیں کہتے تھے اور جب اذا کو قالوا کا معمول بنایا گیا اور مقدم کیا گیا تو ان کا یہ کہنا وقت خلوت کے ساتھ خاص ہو گیا اور یہ بالکل صحیح ہے پس اسی وجہ سے اذا کا عامل قالوا کو قرار دیا گیا ہے نہ کہ خلوا کو۔

والا عطف علیٰ قوله فان كان للاولیٰ حكم ای وان لم يكن للاولیٰ حكم لم يقصد اعطاء ه للثانية وذٰلك بان لا يكون لها حكم زائد علیٰ مفهوم الجملة او يكون ولكن قصد اعطاء ه للثانية ايضاً فان كان بينهما ای بين الجملتين كمال الانقطاع بلا ايهام ای بدون ان يكون فی الفصل ايهام خلاف المقصود او كمال الاتصال او شبه احدهما ای احدالكمالين فكذٰلك يتعين الفصل لان الوصل يقتضی مغائرة ومناسبة والا ای وان لم يكن بينهما كمال الانقطاع بلاايهام ولا كمال الاتصال ولا شبه احدهما فالوصل متعين لوجود الداعی وعدم المانع فالحاصل ان للجملتين اللتين لا محل لهما من الاعراب ولم يكن للاولیٰ حكم لم يقصد اعطاء ه للثانية ستة احوال الاول كمال الانقطاع بلا ايهام الثانی كمال الاتصال الثالث شبه كمال الانقطاع الرابع شبه كمال الاتصال الخامس كمال الانقطاع مع ايهام السادس التوسط بين الكمالين وحكم الاخرين الوصل وحكم الاربعة السابقة الفصل .

ترجمہ: (یہ) مصنف کے قول فان کان للاولیٰ حکم پر معطوف ہے یعنی اگر اولیٰ کے لئے ایسا حکم نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو اور یہ بایں طور کہ اس کے لئے مفہوم جملہ پر زائد حکم نہ ہو یا حکم تو ہو لیکن اس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ پس اگر ان دونوں

کے یعنی دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہو یعنی بغیر اس کے کہ فصل میں خلاف مقصود کا ایہام ہو یا کمال اتصال ہو یا کمالین میں سے ایک کے مشابہ ہو پس اس طرح فصل متعین ہو گا کیونکہ وصل مغائرت اور مناسبت کا تقاضہ کرتا ہے ورنہ یعنی ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام نہ ہو اور نہ کمال اتصال ہو اور نہ ان دونوں میں سے ایک کے مشابہ ہو تو وصل متعین ہے کیونکہ داعی وصل موجود ہے اور مانع معدوم ہے پس حاصل یہ ہے کہ ان دونوں جملوں کے لئے جن کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہو اور نہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو چھ احوال ہیں اول کمال انقطاع بلا ایہام دوم کمال اتصال۔ سوم شبہ کمال انقطاع۔ چہارم شبہ کمال اتصال۔ پنجم کمال انقطاع بلا ایہام ششم دونوں کمالوں کے درمیان توسط۔ پس آخرین کا حکم اصل ہے اور پہلے چار کا حکم فصل ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول والا اسکے سابقہ قول فان کان لہا اولی پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا تھا کہ اگر جملہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد ہو یعنی مفہوم جملہ سے ایسی زائد قید ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل اور ترک عطف واجب ہو گا اب یہاں سے کہتے ہیں کہ اگر ایسا نہ ہو یعنی جملہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد اور ایسی قید زائد نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو شارح کہتے ہیں کہ یہ شق دو صورتوں میں متحقق ہو گی ایک تو اس میں کہ جملہ اولیٰ کے لئے اس کے مفہوم سے زائد سرے سے کوئی حکم اور قید ہی نہ ہو مثلاً قام زید واکل عمرو کہ اس مثال میں پہلے جملہ یعنی قام زید کے مفہوم سے زاید کوئی قید نہیں ہے دوم اس صورت میں کہ پہلے جملہ کے لئے اس کے مفہوم سے زائد قید ہو مگر اس کا جملہ ثانیہ کو بھی دینا مقصود ہو جیسا کہ جملہ اولیٰ کو دی گئی ہے مثلاً بالامس خرج زید ودخل صدیقہ میں بالامس کی قید کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود ہے جیسا کہ یہ قید جملہ اولیٰ کو دی گئی ہے چنانچہ مطلب یہ ہے کہ زید کل گذشتہ نکلا اور کل گذشتہ ہی اس کا دوست داخل ہوا۔ بہر حال اگر جملہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد اور قید زائد نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو ان دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام، یا کمال اتصال یا شبہ کمال انقطاع یا شبہ کمال اتصال ہو گا یا ان میں سے کوئی نہ ہو گا اگر دو جملوں کے درمیان ان چاروں میں سے کوئی موجود ہو تو پہلی صورت کی طرح ان چاروں صورتوں میں بھی فصل اور ترک عطف متعین ہو گا اور اگر ان کے درمیان ان چاروں میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو یعنی نہ کمال انقطاع بلا ایہام ہو اور نہ کمال اتصال ہو اور نہ شبہ کمال انقطاع ہو اور نہ شبہ کمال اتصال ہو تو اس صورت میں وصل اور عطف بالواؤ متعین ہو گا۔ بلا ایہام کا۔۔۔

مطلب یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان فصل اور ترک عطف کی صورت میں خلاف مقصود کا وہم نہ ہو بلکہ فصل کی صورت میں مقصود ظاہر ہوتا ہو اور وصل کی صورت میں ظاہر نہ ہوتا ہو رہی یہ بات کہ مذکورہ چار صورتوں میں فصل اور ترک عطف کیوں متعین ہو گا تو اس بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ وصل یعنی عطف بالواؤ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان من وجہ مغائرت ہو اور من وجہ مناسبت ہو پس کمال انقطاع اور شبہ کمال انقطاع مناسبت کے منافی ہے یعنی جہاں کمال انقطاع یا شبہ کمال انقطاع ہو گا وہاں مناسبت نہ ہو گی بلکہ من کل وجہ مغائرت ہو گی۔ کمال انقطاع اور شبہ کمال انقطاع چونکہ مناسبت کے منافی ہے اس لئے کمال انقطاع یا شبہ کمال انقطاع کے موجود ہونے کی صورت میں مناسبت کے نہ پائے جانے کی وجہ فصل اور ترک عطف متعین ہو گا اور کمال اتصال اور شبہ کمال اتصال مغائرت کے منافی ہے یعنی جہاں کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال ہو گا وہاں مغائرت نہ ہو گی بلکہ من کل وجہ مناسبت ہو گی پس کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال چونکہ مغائرت کے منافی ہے اس لئے کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال کے موجود ہونے کی صورت میں مغائرت نہ پائے جانے کی وجہ سے فصل اور ترک عطف واجب ہو گا اور وصل (عطف بالواؤ) جائز نہ ہو گا اور اگر دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام، کمال اتصال، شبہ کمال انقطاع اور شبہ کمال اتصال میں سے کوئی موجود نہ ہو بلکہ کمال انقطاع مع الایہام ہو یا توسط بین الکمالین ہو تو وصل اور عطف

بالواؤ متعین ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں داعی وصل موجود ہے اور مانع وصل معدوم ہے کمال انقطاع مع الایہام کی صورت میں داعی وصل اس طرح ہے کہ اس صورت میں اگر فصل کیا گیا تو خلاف مقصود کا وہم ہوگا پس خلاف مقصود کے وہم سے بچنے کے لئے اس صورت میں وصل اور عطف بالواؤ کو واجب قرار دیا گیا اور توسط بین الکمالین کی صورت میں داعی وصل اس طرح ہے کہ اس صورت میں ایک گونہ مغائرت بھی موجود ہے اور ایک گونہ مناسبت بھی موجود ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ وصل اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان من وجہ مغائرت ہو اور من وجہ مناسبت ہو لہٰذا توسط بین الکمالین بھی وصل اور عطف کا داعی اور مقتضی ہوگا اور مانع اس لئے معدوم ہے کہ مانع وصل کمال انقطاع بلا ایہام شبہ کمال انقطاع، کمال اتصال اور شبہ کمال اتصال میں سے کسی ایک کا پایا جانا ہے پس ان چاروں میں سے کسی ایک کا نہ پایا جانا مانع وصل کا معدوم ہونا ہے الحاصل کمال انقطاع مع الایہام اور توسط بین الکمالین کی صورت میں چونکہ داعی وصل موجود ہے اور مانع وصل معدوم ہے اس لئے ان دو صورتوں وصل اور عطف بالواؤ متعین ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حاصل کلام یہ ہے کہ وہ دو جملے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو اور پہلے جملہ کے لئے ایسا حکم اور قید نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو اس کی چھ حالتیں ہیں۔

(۱) دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہو (۲) کمال اتصال ہو (۳) شبہ کمال انقطاع ہو (۴) شبہ کمال اتصال ہو (۵) کمال انقطاع مع الایہام ہو (۶) توسط بین الکمالین ہو۔ پس آخر کی دو حالتوں کا حکم وصل ہے اور باقی چار حالتوں کا حکم فصل اور ترک عطف ہے۔ فاضل مصنف اگلی سطروں میں ان چھ حالتوں کی تحقیق فرمائیں گے۔

فاخذا المصنف فی تحقیق الاحوال الستة وقال اما کمال الانقطاع بین الجملتین فلاختلافهما خبرا انشاء لفظا و معنی بان تکون احداهما خبرا لفظا و معنی و الاخریٰ انشاءً لفظا و معنی نحو شعر وقال رائدهم هو الذی یتقدم القوم لطلب الماء والکلاء ارسوا ای اقیمو من ارسیت السفینة حبستها نزاولها ای نحاول تلک الحرب ونعالجها فکل حتف امریٔ یجری بمقدار ای اقیموا نقاتل فان موت کل نفس یجری بقدر اللّٰه تعالیٰ لاالجبن ینجیه ولا الاقدام یردیه لم یعطف نزاولها علیٰ ارسو لانه خبر لفظا و معنی و ارسو اانشاء لفظا و معنی وهذامثال لکمال الانقطاع بین الجملتین باختلافهما خبرا و انشاء لفظا و معنی مع قطع النظرعن کون الجملتین باختلافهما خبرا وانشاء لفظا ومعنی مع قطع النظر عن کون الجملتین مما لیس له محل من الاعراب والا فالجملتان فی محل النصب لکونهما مفعولی قال او لاختلافهما خبرا او انشاء معنی فقط بان تکون احداهما خبرا معنی و الاخریٰ انشاء معنی وان کانتا خبریتین او انشائیتین لفظا نحو مات فلان رحمه اللّٰه فلم یعطف رحمه اللّٰه علیٰ مات لانه انشاء معنی ومات خبر معنی وان کانتا جمیعاًخبریتین لفظاً او لانه عطف علیٰ لاختلافهما والضمیر للشان لا جامع بینهما کما سیأتی ببیان الجامع فلا یصح العطف فی مثل زید طویل وعمرو نائم .

ترجمہ: پس مصنف نے ان چھ حالتوں کی تحقیق شروع کی ہے اور فرمایا ہے کہ بہر حال دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع سو وہ خبر اور انشاء میں لفظاً اور معنیً اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک لفظاً اور معنیً خبر ہو اور دوسرا لفظاً اور معنیً انشاء ہو جیسے ۔۔ اور ان کے رائد نے کہا رائد وہ شخص ہے جو پانی اور گھاس کی تلاش میں قوم سے آگے آگے جاتا ہے ٹھہرو۔ ارسو، ارسیت السفینۃ سے ماخوذ ہے میں نے کشتی کو لنگر کشی کے ذریعہ روکا ہم لڑائی کریں گے یعنی ہم ان لڑائیوں کا ارادہ کریں گے اور ان کا حیلہ کریں گے پس ہر شخص کی موت قضاء وقدر کے مطابق ہوتی ہے یعنی ٹھہرو ہم قتال کریں گے اس لئے کہ ہر شخص کی موت اللہ کے فیصلہ کے مطابق ہوتی ہے نہ بزدلی نجات دے

سکتی ہے اور نہ اقدام اس کو ہلاک کر سکتا ہے نزاولہا کا عطف ارسوا پر نہیں کیا گیا کیونکہ نزاولہا لفظاً اور معنیً خبر ہے اور ارسوا لفظاً اور معنیً انشاء ہے اور یہ دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کی مثال ہے کیونکہ وہ دونوں جملے خبریت اور انشائیت میں لفظاً اور معنیً مختلف ہے اس سے قطع نظر کہ ان کے لئے محل اعراب نہیں ہے ورنہ دونوں جملے محل نصب میں ہیں کیونکہ وہ دونوں قال کے مفعول ہیں یا ان دونوں کے خبر اور انشاء صرف معنیً مختلف ہونے کی وجہ سے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک معنیً خبر ہو اور دوسرا معنیً انشاء ہو اگر چہ لفظاً دونوں خبر ہو یا انشاء ہو جیسے مات فلان رحمہ اللہ۔ پس رحمہ اللہ کا مات پر عطف نہیں کیا گیا کیونکہ رحمہ اللہ معنیً انشاء ہے اور مات معنیً خبر ہے اگر چہ لفظاً دونوں خبر ہیں یا اس وجہ سے کہ (یہ) لاختلافہما پر معطوف ہے اور ضمیر شان کے لئے ہے ان دونوں کے درمیان جامع نہ ہو جیسا کہ جامع کے بیان میں آ جائے گا پس زید طویل وعمرو نائم جیسی مثال میں عطف صحیح نہ ہوگا۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مذکورہ چھ حالتوں کی تحقیق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کمال انقطاع تین صورتوں میں متحقق ہوتا ہے پہلی صورت تو یہ ہے کہ دونوں جملوں میں خبر اور انشاء کے اعتبار سے لفظاً اور معنیً دونوں طرح سے اختلاف ہو پھر اس میں چار احتمال ہیں (۱) پہلا جملہ لفظاً اور معنیً خبر ہو دوسرا جملہ لفظاً اور معنیً انشاء ہو (۲) اس کا برعکس ہو یعنی پہلا جملہ لفظاً اور معنیً انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً اور معنیً خبر ہو (۳) پہلا جملہ لفظاً خبر اور معنیً انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً انشاء اور معنیً خبر ہو (۴) اس کا برعکس ہو یعنی پہلا جملہ لفظاً انشاء اور معنیً خبر ہو اور دوسرا جملہ لفظاً خبر اور معنیً انشاء ہو۔ مصنف نے کمال انقطاع کی اس صورت کی مثال میں ایک مصرع پیش کیا ہے۔ قال رائد ہم ارسوا نزاولہا: دوسرا مصرع شارح نے پیش کیا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے۔

قال رائد هم ارسوا نزاولها : فكل حتف امرئ يجري بمقدار

سیبویہ نے اس شعر کو اخطل نامی شاعر کو منسوب کیا ہے۔ رائد، عریف القوم کو کہتے ہیں یعنی وہ بہادر انسان جو مناسب جگہ کی تلاش میں جہاں پانی ہو اور گھاس ہو لشکر کے آگے آگے چلتا ہے ارسوا ارسیت السفینۃ سے ماخوذ ہے جن کے معنی ہیں میں نے کشتی کو لنگر انداز کر دیا۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے: ان کے عریف اور سردار نے کہا ٹھہر جاؤ تا کہ ہم لڑائی لڑے (اور دیکھو موت سے مت ڈرو) کیونکہ ہر آدمی کی موت اللہ کے حکم کے مطابق واقع ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ بزدلی انسان کو موت سے بچا نہیں سکتی اور اقدام اس کو ہلاک نہیں کر سکتا لہذا یہاں ٹھہر و اور جم کر قتال کرو۔ موت اپنے وقت پر آئے گی۔ شاعر نے اس شعر میں نزاولہا کو ارسوا پر معطوف نہیں کیا ہے کیونکہ پہلا جملہ یعنی ارسوا صیغہ امر ہونے کی وجہ سے لفظاً اور معنیً دونوں طرح انشاء ہے اور دوسرا جملہ یعنی نزاولہا لفظاً اور معنیً دونوں اعتبار سے خبر ہے۔ اردو میں اس کی مثال۔

مبادا ہو کوئی ظالم تیرا گریباں گیر : مرے لہو کو تو دامن سے دھو، ہوا سو ہوا

اس شعر جملہ اولیٰ ''میرے لہو کو تو دامن سے دھو'' انشائی ہے اور دوسرا جملہ ''ہوا سو ہوا'' خبری ہے لہذا ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہونے کی وجہ سے فصل اور ترک عطف کیا گیا ہے۔

وہذا مثال الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ گفتگو ان جملوں میں ہے جن کے محل اعراب نہ ہو اور مثال میں پیش کردہ مصرع میں دونوں جملے یعنی ارسوا اور نزاولہا چونکہ قال کے مفعول ہیں اس لئے ان دونوں جملوں کے لئے محل اعراب ہوگا یعنی دونوں جملے محل نصب میں ہونگے اور جب ایسا ہے تو مثال ممثل لہ کے مطابق نہ ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظاً اور معنیً خبر اور انشاء کے اعتبار سے مختلف ہونے کی وجہ سے دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کی مثال ہے اس سے قطع نظر کہ ان دونوں جملوں کے لئے محل اعراب نہیں ہے یعنی اس مثال کے ذریعہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ان دونوں جملوں کے درمیان چونکہ خبر اور انشاء اعتبار سے لفظاً

اور معنیٰ دونوں طرح کا اختلاف ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہے اس سے قطع نظر کہ ان جملوں کے محل اعراب ہے یا نہیں حاصل یہ ہے کہ کمال انقطاع کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ ان جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہو۔

دوم یہ کہ ان کے لئے محل اعراب ہو۔ پہلی قسم تو فصل اور ترک عطف کو واجب کرتی ہے مگر دوسری قسم فصل کو واجب نہیں کرتی ہے اور یہ مصرع قسم ثانی کی مثال ہے نہ کہ قسم اول کی۔ پس اس وقت یہ مصرع مطلقاً کمال انقطاع کی مثال ہوگا اس کمال انقطاع کی نہیں جس میں ہماری گفتگو ہے کمال انقطاع کی دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں جملے خبر اور انشاء کے اعتبار سے صرف معنیً مختلف ہو اس میں بھی چار احتمال ہیں (۱) پہلا جملہ معنیً خبر ہو دوسرا جملہ معنیً انشاء ہو اور لفظاً دونوں خبر ہو (۲) پہلا جملہ معنیً خبر ہو اور دوسرا معنیً انشاء ہو اور لفظاً دونوں انشاء ہو (۳) پہلا جملہ معنیً انشاء ہو دوسرا جملہ معنیً خبر ہو اور لفظاً دونوں خبر ہو (۴) پہلا جملہ معنیً انشاء ہو دوسرا جملہ معنیً خبر ہو اور لفظاً دونوں انشاء ہو۔ اس صورت کی مثال جیسے مات فلان رحمہ اللہ فلاں مرگیا اللہ اس پر رحم کرے اس مثال میں کمال انقطاع کی وجہ سے رحمہ اللہ کا مات فلان پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ پہلا جملہ یعنی مات معنیً خبر ہے اور دوسرا جملہ یعنی رحمہ اللہ دعاء پر مشتمل ہونے کی وجہ سے معنیً انشاء ہے اگر چہ لفظاً دونوں خبر ہیں اس لئے کہ دونوں ماضی کے صیغے ہیں۔ مصنفؒ نے مات فلان رحمہ اللہ کے ذریعے اس کی مثال تو بیان کی ہے کہ دونوں جملے لفظاً خبر ہو اور معنیً مختلف ہو لیکن مصنف اور شارح دونوں نے اس کی مثال بیان نہیں کی ہے کہ لفظاً تو دونوں جملے انشاء ہو مگر معنیً مختلف ہو صاحب دسوقی نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہے پہلی مثال تو یہ ہے کہ ایک صاحب کے بارے میں کسی نے ذکر کیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی احادیث منسوب کرتا ہے یہ سنکر آپ نے کہا لیتبوأ مقعدہ من النار لا تطعہ ایہا الاخ، وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا رہا ہے بھائی صاحب آپ اس کی اطاعت نہ کرے لیتبوأ اور لا تطعہ دونوں جملے لفظاً اگر چہ انشاء ہے مگر معنیً مختلف ہیں اس لئے کہ پہلا جملہ معنیً خبر ہے اور دوسرا جملہ معنیً انشاء ہے دوسری مثال "الیس اللہ بکاف عبدہ اتق اللہ ایہا العبد اللہ اپنے بندے کے لئے کافی ہے اے بندے اللہ سے ڈر۔

اس مثال میں الیس اللہ اور اتق اللہ دونوں جملے لفظاً انشاء ہیں مگر معنیً مختلف ہیں اس لئے کہ پہلا جملہ معنیً خبر اور دوسرا جملہ معنیً انشاء ہے خبر اور انشاء کے اعتبار سے دو جملوں کے مختلف ہونے کی صورتوں میں سے دو صورتیں اور ہیں جنکو متن اور شرح میں ذکر نہیں کیا گیا ہے (۱) پہلا جملہ لفظاً اور معنیً خبر ہو اور دوسرا جملہ صرف معنیً انشاء ہو (۲) پہلا جملہ صرف معنیً انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً اور معنیً خبر ہو کمال انقطاع کی تیسری صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان جامع یعنی مناسبت نہ ہو جامع کے منتفی اور معدوم ہونے کی بھی تین صورتیں ہیں (۱) دونوں جملوں کے مسند الیہ کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید طویل وعمرو قصیر جبکہ زید وعمرو کے درمیان صداقت اور دوستی نہ ہو اگر چہ طویل اور قصیر کے درمیان جامع تضاد موجود ہے (۲) دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید طویل وعمرو نائم جبکہ زید اور عمرو کے درمیان دوستی فرض کر لی گئی ہو۔ اس مثال میں دونوں مسند الیہ کے درمیان تو جامع موجود ہے یعنی صداقت مگر دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہے (۳) دونوں مسند الیہ اور دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہو زید قائم والعلم حسن کہ زید اور علم کے درمیان بھی جامع معدوم ہے اور قائم اور حسن کے درمیان بھی جامع معدوم ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ کمال انقطاع کی وجہ سے اس تیسری صورت میں بھی وصل اور عطف بالواو صحیح نہ ہوگا۔

واما کمال الاتصال بین الجملتین فلکون الثانیة موکدة للاولی تاکیدا معنویا لدفع توهم تجوز او غلط نحو لاریب فیه بالنسبة الی ذلک الکتاب اذا جعلت الم طائفة من الحروف او جملة مستقلة و ذلک الکتاب جملة ثانیة و لاریب فیه جملة ثالثة فانه لمابولغ فی وصفه ای فی وصف الکتاب ببلوغه متعلق بوصفه ای فی ان وصف بانه

بلغ الدرجة القصوىٰ في الكمال وبقوله بولغ يتعلق الباء في قوله بجعل المبتداء ذلك الدال علىٰ كمال العناية بتميزه والتوسل ببعده الى التعظيم وعلو الدرجة وتعريف الخبر باللام الدال على الانحصار مثل حاتم الجواد فمعنى ذلك الكتاب انه الكتاب الكامل الذى يستاهل ان يسمىٰ كتابا كان ماعداه من الكتب في مقابلته ناقص بل ليس بكتاب جاز جواب لما اى جاز بسبب هذه المبالغة المذكورة ان يتوهم السامع قبل التامل انه اعنى قوله ذلك الكتاب يرمىٰ به جزافا من غير صدور عن روية و بصيرة فاتبعه علىٰ لفظ المبنى للمفعول والمرفوع المستتر عائد الىٰ لا ريب فيه والمنصوب البارز الىٰ ذلك الكتاب اى جعل لا ريب فيه تابعا لذلك الكتاب نفيا لذلك التوهم فوزانه اى وزان لاريب فيه مع ذلك الكتاب وزان نفسه مع زيد في جائني زيد نفسه فظهر ان لفظ وزان في قوله وزان نفسه ليس بزائد كما توهم .

ترجمہ: اور بہر حال دو جملوں کے درمیان کمال اتصال سو اس لئے کہ جملہ اولیٰ کے لئے تاکید معنوی کی صورت میں موکد ہو یا غلطی کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے لاریب فیہ ذالک الکتاب کی بنسبت جبکہ الم کو حروف کا مجموعہ یا مستقل جملہ قرار دیا گیا ہو اور ذلک الکتاب جملہ ثانیہ اور لاریب فیہ جملہ ثالثہ ہو کیوں کہ جب کتاب کی تعریف میں مبالغہ کیا گیا اس کے پہنچنے کے ساتھ یہ وصفہ کے ہے متعلق ہے یعنی اس بارے میں کہ اس وصف کے ساتھ متصف ہے کہ وہ پہنچ گئی ہے انتہائی درجہ کے کمال میں اور بجعل کی باء اس کی قول بولغ کے ساتھ متعلق ہے۔ ذلک کو مبتداء بنانے کے ساتھ جو اپنی تمیز کی وجہ سے کمال عنایت پر دال ہے اور اس کے اسم اشارہ بعید ہونے کی وجہ سے اس کو تعظیم اور علو درجہ کا وسیلہ بناتا ہے اور خبر کو معرف باللام بنانے کے ساتھ جو انحصار پر دال ہے جیسے حاتم الجواد پس ذلک الکتاب کے معنی یہ ہوئے کہ یہ ہی کامل کتاب ہے جو کتاب کہلانے کی مستحق ہے گویا کہ اس کے مقابلہ میں دوسری کتابیں ناقص ہیں بلکہ کتاب ہی نہیں جائز ہے۔ یہ لما کا جواب ہے یعنی اس مذکورہ مبالغہ کی وجہ سے ممکن تھا کہ سامع غور کرنے سے پہلے یہ خیال کر بیٹھے کہ یہ کلام یعنی ذلک الکتاب محض ڈینگ اور گپ ہے جو بغیر سوچے سمجھے صادر ہوا ہے پس لاریب فیہ کو اس کے بعد لایا گیا اتبع مبنی للمفعول ہے اور ضمیر مرفوع مستتر لاریب فیہ کی طرف راجع ہے اور ضمیر بارز ذالک الکتاب کی طرف یعنی لاریب فیہ کو ذلک الکتاب کا تابع بنادیا گیا (لاریب فیہ کو ذالک الکتاب کے بعد لایا گیا ہے) اس وہم کو دور کرنے کے لئے پس ذلک الکتاب کے ساتھ لاریب فیہ کا مرتبہ نفسہ کا مرتبہ ہے زید کے ساتھ جاءنی زید نفسہ میں پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ مصنف کے قول وزان نفسہ میں وزان کا لفظ زائد نہیں جیسا کہ گمان کیا ہے

تشریح: احوال ستہ میں سے دوسری حالت کمال اتصال کی ہے یعنی ...دو جملوں کے درمیان کمال اتصال بھی عطف بالواؤ اور وصل کے لئے مانع ہے کمال اتصال تین صورت میں متحقق ہوتا ہے (۱) دوسرا جملہ پہلے جملہ کے لئے تاکید واقع ہو۔ خواہ تاکید معنوی واقع ہو خواہ تاکید لفظی واقع ہو (۲) جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل واقع ہو (۳) جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے بدل واقع ہو یہاں سے مصنف نے تاکید معنوی کو بیان کیا ہے۔ یعنی اگر جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے تاکید معنوی واقع ہو تو بھی ان دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال ہوگا اور کمال اتصال کی وجہ سے عطف بالواؤ اور وصل ناجائز ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تاکید معنوی کو اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ مجاز یا غلطی کے وہم کو دور کیا جا سکے یعنی متکلم کے کلام سے بعض مرتبہ سامع کو یہ وہم ہو جاتا ہے کہ متکلم نے اپنے کلام سے مجاز مراد لیا ہے یا متکلم نے غلطی کی ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم اپنے کلام کو تاکید معنوی لاکر موکد کر دیتا ہے مثلاً متکلم نے کہا جاء زید سامع کو یہ وہم ہوا کہ زید بذات خود نہیں آیا ہوگا بلکہ اس کا کوئی دوست آیا ہوگا مگر متکلم نے مجازاً زید کے دوست کو زید کے ساتھ تعبیر کر دیا ہے یعنی متکلم کے کلام میں زید

سے مجازاً اس کا دوست مراد ہے پس متکلم نے سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے تاکید معنوی کے ساتھ جاء زید نفسہ یاعینہ کہا یعنی زید ہی آیا ہے اس کا دوست نہیں آیا۔ یا مثلاً متکلم نے جاء الرجلان کہا یہ سنکر سامع کو یہ وہم ہوا کہ متکلم نے تثنیہ کا تلفظ کر کے غلطی کی ہے کیونکہ دو مرد نہیں آئے ہیں بلکہ ایک ہی مرد آیا ہے پس متکلم نے سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے جاء الرجلان کلاھما کہا اور سامع کو یہ بتا دیا کہ دو ہی آدمی آئے ہیں اور ایک کے آنے کے بارے میں آپ کا وہم درست نہیں ہے مصنفؒ نے تاکید معنوی کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ذالک الکتاب کے بعد لاریب فیہ تاکید معنوی ہے یعنی ذالک الکتاب کی طرف نسبت کرتے ہوئے لاریب فیہ تاکید معنوی ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ لاریب فیہ ذالک الکتاب کیلئے تاکید معنوی اس وقت ہوگا جب کہ الٓمٓ سے مراد یا تو حروف کا مجموعہ ہو جس کو اوائل سور میں اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ یہ کتاب جس کے ذریعے تحدی کی گئی ہے اور چیلنج کیا گیا ہے ان حروف کی جنس سے مرکب ہے اس صورت میں الٓمٓ کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں الٓمٓ سے مراد محض حروف کو گنوانا ہے اس کے علاوہ کوئی مقصود نہیں ہے پس اس صورت میں الٓمٓ نہ مسند ہوگا اور نہ مسند الیہ ہوگا اور یا الٓمٓ مستقل جملہ ہو اس طور پر کہ الٓمٓ خبر ہو اور اس کا مبتداء محذوف ہو یا الٓمٓ مبتداء ہو اور اس کی خبر محذوف ہو۔ پہلی صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ہذا الٓمٓ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی الٓمٓ ہذا۔ ان دونوں صورتوں میں جملہ اسمیہ ہوگا اس کو جملہ فعلیہ بنانا بھی صحیح ہے اس طور پر کہ تقدیری عبارت ہو اقسم بالٓمٓ۔ اس صورت میں حرف جار محذوف کی وجہ سے مجرور ہوگا یا فعل اذکر مقدر ہو یعنی اذکر الٓمٓ اس صورت میں الٓمٓ منصوب ہوگا یہ خیال رہے کہ الٓمٓ جب مستقل جملہ ہوگا خواہ اسمیہ ہو خواہ فعلیہ تو الٓمٓ یا تو سورت کا نام ہوگا یا قرآن کا نام ہوگا یا اللہ کے اسماء میں سے کوئی اسم ہوگا یا المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں ہوگا۔

بہر حال جب الٓمٓ مستقل جملہ ہوگا تو یہ پہلا جملہ ہوگا اور ذالک الکتاب دوسرا جملہ ہوگا اور لاریب فیہ تیسرا جملہ ہوگا۔ اس صورت میں تینوں جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہوگا یعنی نہ الٓمٓ کے لئے محل اعراب ہوگا نہ ذالک الکتاب کے لئے اور نہ لاریب فیہ کے لئے بلکہ بعد والا جملہ پہلے جملہ کے تاکید معنوی ہوگا یعنی ذالک الکتاب الٓمٓ کے لئے تاکید معنوی ہوگا اور لاریب فیہ، ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی ہوگا۔ اور اگر الٓمٓ کو مبتداء اول اور ذالک الکتاب کو مبتداء ثانی اور لاریب فیہ کو مبتداء ثانی کی خبر بنادیا گیا یا الٓمٓ کو مبتداء اور لاریب فیہ کو اس کی خبر بنادیا گیا اور ذالک الکتاب کو جملہ معترضہ بنادیا گیا تو اس صورت میں لاریب فیہ ایسا جملہ نہیں ہوگا جس کے لئے محل اعراب نہ ہو اور ماقبل کے لئے مؤکد ہو یعنی لاریب فیہ، ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی اس وقت ہوگا جبکہ الٓمٓ مستقل جملہ ہو اور ذالک الکتاب دوسرا جملہ ہو اور لاریب فیہ تیسرا جملہ ہو اور اگر لاریب فیہ ذالک الکتاب کی خبر بنایا یا الٓمٓ کی خبر بنایا گیا تو لاریب فیہ، ذالک الکتاب کی تاکید معنوی نہیں ہوگا کیونکہ ہماری گفتگو اس میں ہے کہ جن دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال ہے ان کے محل اعراب نہ ہو اور اس صورت میں لاریب فیہ خبر ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے الحاصل کمال اتصال کی ایک صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے تاکید معنوی ہو جیسے لاریب فیہ، ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی ہے۔

فانہ لما بولغ سے شارح نے ذالک الکتاب کے لئے لاریب فیہ کے تاکید معنوی ہونے کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے ذالک اسم اشارہ مبتداء ہے اور الکتاب معرف باللام ہے اسم اشارہ چونکہ مشاہد محسوس کے لئے وضع کیا گیا ہے اس لئے اسم اشارہ کے ذریعہ مشار الیہ اپنے علاوہ تمام چیزوں سے ممتاز ہوگا اور جب مشار الیہ تمام چیزوں سے ممتاز ہوگیا تو وہ غایت درجہ قابل اعتناء اور قابل توجہ ہوگا۔ اور اذالک اسم اشارہ چونکہ بعید کی طرف اشارہ کرنے کے لئے آتا ہے اس لئے مشار الیہ کی تعظیم اور اس کے عالی مرتبہ ہونے پر دال ہے اور مشار الیہ کی تعظیم اور علو مرتبہ کا وسیلہ ہے مبتداء بنایا ہے اور اسکی خبر الکتاب کو معرف باللام لایا گیا ہے جو حصر پر دال ہے جیسے حاتم الجواد (حاتم سخی ہے) اس

کی وجہ یہ ہے کہ جملہ خبر یہ میں مبتداء اور خبر دونوں کا معرفہ ہونا حصر پر دلالت کرتا ہے۔حصر خواہ حقیقۃ ہو جیسے اللہ الواجب الوجود (اللہ ہی واجب الوجود ہے) یا مبالغۃ جیسے حاتم الجواد میں سخی ہونے کو حاتم پر مبالغۃ منحصر کیا گیا ہے ورنہ حاتم کے علاوہ اور لوگ بھی سخی ہیں پس ذالک الکتاب کے معنی یہ ہوں گے کہ کتاب یہ ہی ہے اس کے علاوہ کوئی کتاب کتاب نہیں ہے اس حصر کو حقیقت پر محمول کرنا تو درست نہیں ہے کیونکہ یہ تو بالکل باطل ہے کہ قرآن کے علاوہ کوئی کتاب، کتاب نہیں ہے ہاں اس حصر کو مبالغہ پر محمول کیا جا سکتا ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ کامل درجہ کی کتاب جس کو کتاب کہا جا سکتا ہے یہ ہی ہے گویا اس کے مقابلہ میں دوسری آسمانی کتابیں ناقص ہیں۔ بلکہ دوسری آسمانی کتب کتاب ہی نہیں ہیں اگر چہ فی نفسہ دوسری آسمانی کتب بھی کامل ہیں۔

الحاصل ذالک اسم اشارہ کا کمال عنایت پر دلالت کرنا اور اس کا مشار الیہ کی تعظیم اور اس کے علو مرتبہ ہونے پر دلالت کرنا اور الکتاب خبر الف لام کے ساتھ معرفہ ہونا قرآن پاک کی مدح اور تعریف میں مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے۔اب اگر سامع کمالاتِ کتاب میں غور وفکر نہ کرے تو اس کو یہ گمان اور وہم ہوگا کہ ذالک الکتاب کے ذریعہ سے یہ دعویٰ کرنا کہ کتاب یہ ہی ہے اور یہ ہی کتاب کہلانے کی مستحق ہے بے سوچی سمجھی بات ہے اور خواہ مخواہ کی ڈینگ اور گپ ہے اور اللہ تعالیٰ نے یہ مبالغہ یوں ہی مجازاً فرما دیا ہے حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ذالک الکتاب کے بعد تاکید معنوی کے طور پر لاریب فیہ ذکر فرما کر بتا دیا کہ سامع کا یہ گمان اور وہم غلط ہے اور ہمارا دعویٰ بالکل صحیح ہے اس کے کتاب کامل ہونے میں کسی طرح کا شک وشبہ نہیں ہے پس جاءنی زید نفسہ میں زید کے ساتھ جو مرتبہ نفسہ کا ہے وہی مرتبہ ذالک الکتاب کے ساتھ لاریب فیہ کا ہے یعنی جس طرح نفسہ زید کا تاکید معنوی ہے طرح لاریب فیہ، ذالک الکتاب کی تاکید معنوی ہے شارح کہتے ہیں کہ وزان نفسہ میں وزان کا لفظ زائد نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کیونکہ ترجمہ یہ ہے۔پس لاریب فیہ کا مرتبہ جاءنی زید نفسہ میں نفسہ کا مرتبہ ہے۔

مصنف کی بیان کردہ اس مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ لاریب فیہ کو تاکید معنوی قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ تاکید معنوی کے لئے آٹھ الفاظ متعین ہیں نفس، عین، کلا وکلتا، کل، اجمع، اکتع، ابتع، ابصع، اور لاریب فیہ ان الفاظ میں سے کوئی نہیں ہے لہذا لاریب فیہ کو تاکید معنوی قرار دینا کیسے درست ہوگا۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تاکید معنوی سے اصطلاحی تاکید معنوی مراد نہیں ہے جس کیلئے آٹھ الفاظ متعین ہیں بلکہ لغوی مراد ہے اور تاکید معنوی لغوی یہ ہے کہ دونوں جملوں کا مفہوم اگر چہ مختلف ہو لیکن ایک کے مفہوم سے دوسرے کا تقرر ہو جائے اور یہاں یہ بات موجود ہے لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔دوسرا جواب یہ ہے کہ عبارت میں تاکیداً معنویاً سے مراد کالتاکید المعنوی ہے۔

یعنی تاکید معنوی کی طرح جملہ ثانیہ سے وہ چیز حاصل ہو جائے جو مذکورہ آٹھ الفاظ سے حاصل ہوتی ہے اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ دو جملوں کے درمیان کمال اتصال اس وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے مؤکد ہو تاکید معنوی کی طرح اس چیز کے حصول میں جو تاکید معنوی سے حاصل ہوتی ہے۔

(فوائد) شارح نے بعض الفاظ کی ترکیبوں کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ پیش خدمت ہے بلوغہ وصف سے متعلق ہے بجعل المبتداء، بولغ سے متعلق ہے جاز، لما کا جواب ہے۔اُتبع فعل ماضی مجہول ہے اس کی ضمیر مرفوع مستتر جو نائب فاعل ہے لاریب فیہ کی طرف راجع ہے اور ضمیر بارز منصوب جو مفعول ثانی ہے ذالک الکتاب کی طرف راجع ہے۔

او تاکیداً لفظیاً کما اشار الیه بقوله ونحو هدیً ای هو هدیً للمتقین ای الضالین الصائرین الی التقویٰ فان معناه انه ای الکتاب فی الهدایة بالغ درجة لا یدرک کنهها ای غایتها لما فی تنکیر هدی من الابهام والتفخیم حتی

کانه هدایةمحضة حیث قیل هدی ولم یقل هاد وهذا معنی ذلک الکتاب لان معناه کما مر الکتاب الکامل والمراد بکماله کماله فی الهدایةلان الکتب السماویه بحسبها ای بقدر الهدایة واعتبارها متفاوتة فی درجات الکمال لا بحسب غیرها لانها المقصودة الاصلیة من الانزال فوزانه ای وزان هدی للمتقین وزان زید الثانی فی جاء نی زید زید لکونه مقررا لذلک الکتاب مع اتفاقها فی المعنی بخلاف لاریب فیه فانه یخالفه معنی .

ترجمہ: یا تا کید لفظی ہو جیسا کہ اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور جیسے ہدیٰ یعنی یہ متقین کے لئے ہدایت ہے یعنی ان گمراہ لوگوں کے لئے جو تقویٰ کی طرف مائل ہونے والے ہیں اس لئے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ کتاب ہدایت میں اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے جس کی کنہ یعنی اس کی غایت کا ادراک نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ ہدیٰ کی تنکیر میں ابہام اور فخامت ہے یہاں تک کہ گویا ہدایت ہی ہدایت ہے اس لئے کہ ہدیٰ کہا گیا اور ہادٍ نہیں کہا گیا۔ اور یہ ہی معنی ذا لک الکتاب کے ہیں کیونکہ اس کے معنی جیسا کہ گذر چکا یہ ہیں کہ یہ کامل کتاب ہے اور کمالِ کتاب سے اس کا کمال فی الہدایت مراد ہے اس لئے کہ آسمانی کتابیں درجات کمال میں ہدایت ہی کے اعتبار سے متفاوت ہیں نہ کہ کسی اور اعتبار سے کیونکہ کتابوں کے نازل کرنے سے مقصود اصل ہدایت ہی ہے پس ہدیٰ للمتقین کا مرتبہ جاءنی زید زید میں زید ثانی کا مرتبہ ہے اس لئے کہ ہدیٰ للمتقین ذا لک الکتاب کے لئے مقرر اور موکد ہے اور دونوں معنی میں متفق ہیں برخلاف لا ریب فیہ کے معنی میں ذا لک الکتاب کے مخالف ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کبھی تا کید لفظی کی صورت میں متحقق ہوتا ہے تا کید لفظی یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کا مضمون بعینہ جملہ اولیٰ کا مضمون ہو یعنی دونوں جملے معنی میں متفق ہو تا کید لفظی کی مثال ہدیٰ للمتقین ہے یعنی ہدیٰ للمتقین ذا لک الکتاب کے تا کید لفظی ہے اس طور پر کہ یہ کتاب ہدایت کے اس قدر بلند مرتبہ کو پہنچی ہوئی ہے جس کی کنہ اور انتہا کا ادراک نہیں کیا جا سکتا یعنی اس کا رتبہ ہدایت ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں آ سکتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہدیٰ کو نکرہ ذکر کیا ہے اور یہ تنکیر ابہام اور تفخیم کے لئے ہے مزید برآں یہ کہ ہدیٰ مصدر ذکر کیا ہے ہادٍ اسم فاعل ذکر نہیں کیا ہے اور مصدر کا حمل مبالغۃً ہوتا ہے پس ہدیٰ مصدر کو نکرہ ذکر کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ کتاب سراپا ہدایت ہے اور ہدایت بھی اس درجہ کی جو ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں آ سکتی ہے مصنف کہتے ہیں کہ جو معنی ہدیٰ للمتقین کے ہیں بعینہ یہ ہی معنی ذا لک الکتاب کے ہیں کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ذا لک الکتاب سے مراد کتاب کامل ہے اور کمال کتاب سے کمال فی الہدایت ہی مراد ہے کیونکہ آسمانی کتابیں نازل کرنے کا مقصود اصلی چونکہ ہدایت ہے اس لئے آسمانی کتابیں درجات کمال میں ہدایت ہی کے اعتبار سے متفاوت ہونگی یعنی بعض کتابیں جو دوسری بعض سے فائق ہیں وہ ہدایت ہی کے اعتبار سے فائق ہیں بہر حال جب کے معنی بھی ہدایت محضہ کے ہیں اور ذا لک الکتاب سے مراد بھی کمال فی الہدایت ہے تو ذا لک الکتاب اور ہدیٰ للمتقین دونوں جملوں کے معنی ایک ہوئے اور جب دونوں جملوں کے معنی ایک ہیں تو دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کی تا کید لفظی قرار دینا بھی صحیح ہے پس ہدیٰ للمتقین کا مرتبہ ایسا ہے جیسا کہ جاءنی زید زید میں دوسرے زید کا مرتبہ ہے یعنی جس طرح مذکورہ ترکیب میں دوسرا زید پہلے زید کے لئے مقرر اور مؤکد ہے اسی طرح ہدیٰ للمتقین ذا لک الکتاب کے لئے مقرر اور مؤکد ہے۔ اس کے برخلاف لا ریب فیہ کہ وہ معنیً ذا لک الکتاب کے مخالف ہے۔ آپ کو ہمارے تشریحات سے یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ وہ دو جملے جن کے درمیان تا کید معنوی ہوتی ہے ان دونوں کے معانی کے درمیان تخالف ہوتا ہے یعنی دوسرے جملہ کے معنی پہلے جملہ کے معنی کے مخالف ہوتے ہیں اور جن دو جملوں کے درمیان تا کید لفظی ہوتی ہے ان کے معانی کے درمیان اتحاد ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ لا ریب فیہ ذا لک الکتاب کی تا کید معنوی ہے اور ہدیٰ للمتقین ذا لک الکتاب کی تا کید لفظی ہے

۔رہا یہ سوال کہ تاکید اور مؤکد کے درمیان عطف اور وصل کیوں ممنوع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تاکید اپنے مؤکد کے ساتھ شئی واحد کے مانند ہوتی ہے اب اگر تاکید کا مؤکد پر عطف کردیا جائے تو شئی کا خود اس کی ذات پر عطف کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ نا جائز ہے۔

(فوائد) مصنف کی عبارت میں دو اعتراض ہیں۔ ہم آپ کے سامنے ان اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کرتے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ مصنف کی ذکر کردہ مثال ہدیً للمتقین میں ہدایت کو متقین کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے حالانکہ ہدایت ضالین کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ متقین کے ساتھ کیونکہ متقین تو پہلے سے ہی ہدایت یافتہ ہیں اگر متقین کے ساتھ ہدایت کو متعلق کیا گیا تو تحصیل حاصل لازم آئے گی۔اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آیت میں متقین کا لفظ مجازاً ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ہدیً للمتقین کے معنی ہیں ھدیً للضالین الصائرین للتقوی یعنی یہ کتاب ان گمراہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو تقویٰ کی طرف مائل ہونے والے ہیں اور ان کے لئے ہدایت اس لئے ہے کہ یہ قبولیت کے قریب ہیں اور یہ کتاب سنتے ہیں اور اس کو قبول کرتے ہیں اس کے برخلاف وہ لوگ ہیں کہ جن کے دلوں پر مہر لگادی گئی وہ تقویٰ کی طرف مائل نہیں ہیں لہذا ان کے لئے یہ کتاب ہدایت نہ ہوگی۔بہرحال آیت میں مجازاً ضالین صائرین للتقویٰ کو متقین کے ساتھ تعبیر کردیا گیا۔آپ اس جواب کو مختصراً یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں متقین سے متقی بالفعل مراد نہیں ہیں بلکہ متقی بالقوہ مراد ہیں الحاصل اس جواب کے بعد تحصیل حاصل کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں متقین سے متقین فی علم اللہ مراد ہیں یعنی یہ کتاب ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو اللہ کے علم میں متقی ہیں اگرچہ فی الحال وہ متقی نہیں ہیں (دسوقی)۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ آسمانی کتابیں صرف ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں اس کے علاوہ کے اعتبار سے متفاوت نہیں ہیں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ آسمانی کتابیں جس طرح ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں اسی طرح نظم اور عبارت کی عظمت اور اس کی بلاغت کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن پاک اپنے اعجاز نطق اور بلاغت ہی کے اعتبار سے تمام آسمانی کتابوں سے فائق ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا آسمانی کتابوں کے تفاوت کو ہدایت میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا۔اس کا جواب یہ ہے کہ آسمانی کتابیں اگرچہ عبارت کی بلندی اور بلاغت کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں مگر چونکہ تمام کتابوں کو نازل کرنے کا مقصود اصلی ہدایت ہے اس لئے تفاوت کو ہدایت میں مبالغۃً منحصر کردیا ہے یعنی تفاوت فی الہدایت کے مقابلے میں دوسرے اعتبار سے تفاوت عدم کے درجہ میں ہے شارح نے لانها المقصودة الاصلية من الانزال سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

او لكون الجملة الثانية بدلا منها اى من الاولىٰ لانها اى الاولىٰ غير وافية بتمام المراد او كغير الوافية حيث يكون في الوفاء قصور ما او خفاء بخلاف الثانية فانها وافية كمال الوفاء والمقام يقتضي اعتناء بشانه اى شان المراد لنكتة ككونه اى المراد مطلوبا في نفسه او فضيعا او عجيبا او لطيفا فنزلت الثانية من الاولىٰ منزلة بدل البعض اوا لاشتمال فالاول نحو امدكم بما تعلمون امدكم بانعام و بنين وجنات وعيون فان المراد التنبيه علىٰ نعم الله تعالىٰ والمقام يقتضي اعتناء بشانه لكونه مطلوبا في نفسه وذريعة الىٰ غيره والثاني اعني قوله امدكم بانعام و بنين الىٰ آخره او في بتأديته اى بتأديته المراد الذى هو التنبيه لدلالته اى الثانى عليها اى علىٰ نعم الله تعالى بالتفصيل من غير احالة علىٰ علم المخاطبين المعاندين فوازانه وزان وجهه في اعجبني زيد وجهه لدخول الثاني في الاول لان ما تعلمون يشمل الانعام وغيرها۔

ترجمہ: یا جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل ہو اس لئے کہ جملہ اولیٰ پورے طور پر مراد کو ادا کرنے والا نہیں ہے یا ادا نہ کرنے والے کے مانند ہے اس طور پر کہ ادائیگی میں کچھ قصور ہے یا کچھ خفاء ہے۔ برخلاف جملہ ثانیہ کے کیونکہ وہ پورے طور پر ادا کرنے والا ہے اور مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کی اہتمام شان کا تقاضہ کرتا ہے جیسے مراد کا فی نفسہ مطلوب ہونا یا شنیع ہونا یا عجیب ہونا یا لطیف ہونا پس جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کی بہ نسبت بدل البعض یا بدل الاشتمال کے مرتبہ میں اتار لیا گیا پس اول جیسے تمہاری مدد کی، ان چیزوں کے ذریعہ جن کو تم جانتے ہو، مدد کی تمہاری چوپایوں، بیٹوں، باغات اور چشموں کے ذریعہ۔ کیونکہ اس خطاب مقصد اللہ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا ہے اور مقام تنبیہ کی اہتمام شان کا مقتضی ہے اس لئے کہ تنبیہ فی نفسہ مطلوب ہے اور تقویٰ وغیرہ دوسری چیزوں کا ذریعہ بھی ہے اور ثانی یعنی باری تعالیٰ کا قول ''امدکم بانعام وبنین'' الیٰ اخرہ اس مراد کو کہ وہ تنبیہ ہے پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ جملہ ثانیہ مخاطبین معاندین کے علم پر محمول کیے بغیر اللہ کی نعمتوں پر تفصیل کے ساتھ دلالت کر رہا ہے پس اس کا مرتبہ وجہہ کا مرتبہ ہے اعجبنی زید وجہہ میں کیونکہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ میں داخل ہے اس لئے کہ ماتعلمون انعام اور ان کے علاوہ کو شامل ہے۔

تشریح: کمال اتصال کی دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل واقع ہو۔ مگر بدل کی چار قسمیں ہیں بدل الکل، بدل البعض، بدل الاشتمال، اور بدل الغلط۔ یہاں بدل البعض اور بدل الاشتمال مراد ہے۔ یعنی جملہ ثانیہ یا تو بدل بعض ہو یا بدل اشتمال واقع ہو بدل غلط یا بدل کل مراد نہیں ہے۔ بدل غلط تو اس لئے مراد نہیں کہ بدل غلط فصحاء کے کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے اور بدل کل اس لئے مراد نہیں کہ مصنف نے ان جملوں میں جن کے محل اعراب نہ ہو بدل کل کا اعتبار نہیں کیا ہے اور ان جملوں میں بدل کل کا اعتبار اس لئے نہیں کیا کہ بدل کل اور جملہ تاکیدیہ میں کوئی فرق نہیں ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بدلیت میں مبدل منہ سے نسبت کو بدل یعنی جملہ ثانیہ کے مضمون کی طرف منتقل کرنا مقصود ہوتا ہے اور جملہ تاکیدیہ میں جملہ اولیٰ سے جملہ ثانیہ کے مضمون کی طرف نسبت کو نقل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ ان جملوں سے ان کے اثبات کا استیناف مقصود ہوتا ہے اور جن جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہو ان میں یہ معنی متحقق نہیں ہوتے کیونکہ اس صورت میں جملہ اولیٰ اور جملہ ثانیہ کے درمیان نسبت ہی نہیں ہوتی کہ اس کو ثانیہ کی طرف نقل کیا جائے۔ اور ثانیہ کو اولیٰ سے بدل قرار دیا جائے۔ الحاصل جب یہاں بدل کل میں بدلیت کے معنی ہی متحقق نہیں ہوتے تو یہاں مصنف نے اس کا اعتبار بھی نہیں کیا ہے۔ بعض حضرات نے ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو بدل کل کا اعتبار کیا ہے اور ان کے استیناف اثبات کے قصد کو نقل نسبت کے مرتبہ میں اتار کر بدل کل کو بھی کمال اتصال میں داخل کیا ہے اور مثال یہ دی ہے کہ کوئی شخص کہے قنعنا بالاسودین قنعنا بالتمر و الماء (ہم نے اسودین پر قناعت کی، ہم نے کھجور اور پانی پر قناعت کی) اس مثال میں جملہ ثانیہ قنعنا بالتمر والماء بدل کل ہے اور کمال اتصال میں داخل ہے اسی وجہ سے عطف نہیں کیا گیا ہے۔

الحاصل کمال اتصال کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل واقع ہو۔ اور جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے اسلئے بدل واقع ہوتا ہے کہ جملہ اولیٰ یا تو مراد کو پورے طور پر ادا نہیں کر پاتا یا پورے طور پر مراد کو ادا کرنے میں کچھ قصور یا خفاء ہونے کیوجہ سے پورے طور پر مراد کو نہ ادا کرنے والے کے مانند ہوتا ہے۔ پس جملہ ثانیہ یعنی بدل لا کر اسکی مراد کو پورے طور پر ادا کرنے والا کر دیا جاتا ہے کیونکہ جملہ ثانیہ مراد کو پورے طور پر ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ الحاصل بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ وہ متکلم کی مراد کو پورے طور پر ادا کر سکے۔ والمقام یقتضی سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب جملہ اولیٰ مراد کو پورے طور پر ادا نہیں کرتا اور جملہ ثانیہ پورے طور پر مراد کو ادا کر دیتا ہے تو جملہ ثانیہ پر اکتفاء کر لیا جاتا جملہ اولیٰ کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ مقام کبھی کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے مہتم بالشان ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس جہاں مقام مراد کے اہتمام شان کا مقتضی ہوگا وہاں پہلے مبدل منہ لایا جائیگا اور پھر بدل لایا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے جملوں

کے اندر دو مرتبہ نسبت مقصود ہوگی۔ایک مرتبہ مبدل منہ کے ذکر کرنے سے اور دوسری مرتبہ بدل کے ذکر کرنے سے اور مفردات میں منسوب الیہ من حیث النسبت دو مرتبہ مقصود ہوگا۔ایک مرتبہ مبدل منہ کی صورت میں اور دوسری مرتبہ بدل کی صورت میں اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی چیز کے دو مرتبہ مقصود ہونے میں اسکا جس قدر اہتمام ہے ایک مرتبہ مقصود ہونے میں اتنا اہتمام نہیں ہے۔

الحاصل کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کی اہتمام شان کو ظاہر کرنے کے لئے مبدل منہ کے بعد بدل کو ذکر کیا جاتا ہے اور وہ نکتہ جس کی وجہ سے مقام مراد کے اہتمام شان کا تقاضا کرتا ہے یا تو یہ ہے کہ مراد فی نفسہ مطلوب ہو جیسا کہ آیت امدکم میں مراد فی نفسہ مطلوب ہے یا مراد کوئی شنیع اور قبیح چیز ہو جیسے ایک عورت زنا بھی کرتی ہے اور صدقہ بھی کرتی ہو اس کو ڈانٹ کر کہا جائے لا تجمعی بین الامرین لا تزنی و لا تتصدق، دونوں کاموں کو جمع مت کر نا زنا مت کر اور صدقہ مت کر۔یا مراد کوئی عجیب چیز ہو جیسے زید محتاج ہے مگر وہ تعفف کرتا ہے یعنی سوال کرنے سے گریز کرتا ہے اس کی اس روش پر تعجب کرتے ہوئے کہا جائے "زید جمع بین الامرین یحتاج ویتعفف" زید نے دونوں باتوں کو جمع کر لیا محتاج ہے اور سوال سے بچتا ہے یا مثلاً ,,قال زید قولاً قال انا اہزم الجند وحدی،، زید نے ایک بات کہی اس نے کہا میں اکیلا لشکر کو شکست دوں گا ۔یا مراد کوئی لطیف چیز ہو مثلاً آپ نے زید کو دیکھا کہ وہ نرم دل بھی ہے اور اس کی سیرت اور عادت بھی اچھی ہے۔پس آپ کہیں ''زید جمع بین الامرین جمع بین رقۃ القلب وحسن السیرۃ'' زید نے دو باتیں جمع کی ہیں اس نے رقۃ القلب اور حسن سیرت کو جمع کیا ہے۔

الحاصل جب مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے اہتمام شان کا مقتضی ہو تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے لئے بدل قرار دیا جاتا ہے اور پہلے کہہ چکے کہ یہاں بدل سے بدل البعض اور بدل اشتمال مراد ہے۔مصنفؒ بدل البعض کی مثال میں آیت امدکم بانعام وبنین و جنت وعیون ذکر کی ہے چنانچہ امدکم بما تعلمون مبدل منہ اور امدکم بانعام وبنین و جنت وعیون بدل البعض ہے اس خطاب سے اللہ تعالیٰ کے نعمتوں پر تنبیہ کرنا مقصود ہے اور غافل لوگوں کو تنبیہ کرنا چونکہ فی نفسہ مطلوب ہے اور تقویٰ اور عمل صالح کے لئے ذریعہ بھی ہے اس لئے مقام اس بات کا مقتضی ہے کہ اس مراد اور مقصود کا اہتمام شان ہو پس مراد کے فی نفسہ مطلوب ہونے کی وجہ سے اس کے اہتمام کے پیش نظر جملہ ثانیہ یعنی امدکم بانعام الآیۃ کو جو مراد یعنی اللہ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنے کو پورے طور پر ادا کرنے والا ہے بدل کے طور پر ذکر فرما دیا اور جملہ ثانیہ، مراد یعنی تنبیہ کو پورے طور پر اس لئے ادا کر رہا ہے کہ وہ اللہ کی نعمتوں پر مخاطبین اور معاندین کے علم پر محول کیے بغیر تفصیل کے ساتھ دلالت کرتا ہے برخلاف جملہ اولی کے کہ وہ اللہ کی نعمتوں پر اجمالاً دلالت کرتا ہے تفصیلاً دلالت نہیں کرتا ہے۔کیونکہ جملہ اولیٰ میں اللہ کی نعمتوں کو تفصیل کے ساتھ ذکر نہیں کیا ہے بلکہ بما تعلمون کہہ کر ان کے علم کے حوالہ کر دیا ہے اور اس آیت میں جملہ ثانیہ یعنی امدکم بانعام وبنین و جنات وعیون کا مرتبہ چونکہ ایسا ہے جیسا کہ اعجبنی زید وجہہ میں وجہہ کا مرتبہ ہے اس لئے جس طرح وجہ، زید کا بعض ہونے کی وجہ سے زید کے لئے بدل بعض ہے اسی طرح جملہ ثانیہ بھی جملہ اولی کا بعض ہے لہذا جملہ ثانیہ بھی جملہ اولی کے لئے بدل البعض ہوگا اور جملہ ثانیہ جملہ اولی کا بعض اس لئے ہے کہ جملہ ثانیہ یعنی امدکم بانعام الایۃ کا مضمون جملہ اولی یعنی امدکم بما تعلمون کے مضمون میں داخل ہے اس طور پر کہ جملہ اولی یعنی ما تعلمون، انعام، بنین، جنت، عیون کو بھی شامل ہے اور ان کے علاوہ دوسری نعمتوں یعنی سمع، بصر، عزت، راحت، اعضاء کی سلامتی، بدن اور ان کے منافع کو بھی شامل ہے پس جملہ ثانیہ میں جو چار نعمتیں مذکور ہیں وہ ان نعمتوں کا بعض ہیں جو اجمالی طور پر جملہ اولیٰ میں مذکور ہیں جیسا کہ وجہ، زید کا بعض ہے اردو کی مثال

چل، دور ہو، میرے سامنے سے : تھمتا نہیں غصہ تھا منے سے

اس میں ''دور ہو'' دوسرا جملہ ''چل'' پہلے جملے کا بدل ہے اس لئے دونوں جملوں میں فصل اور ترک عطف کیا گیا ہے۔اس مثال پر

ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جملہ ثانیہ میں جو چار چیزیں مذکور ہیں۔ اگر جملہ اولیٰ سے فقط یہ ہی چار چیزیں مراد ہیں تو جملہ ثانیہ بلاشبہ بدل بعض ہوگا لیکن جو نعمتیں ان کو معلوم ہیں ان تمام پر تنبیہ فوت ہو جائے گی اور اگر جملہ اولیٰ سے وہ تمام نعمتیں مراد ہو جو ان کو معلوم ہیں تو اس صورت میں جملہ ثانیہ بدل بعض نہ ہوگا بلکہ ذکر خاص بعد العام کے قبیل سے ہوگا اور صرف جملہ ثانیہ اوفیٰ نہ ہوگا بلکہ جملہ اولیٰ عموم کے اعتبار اوفیٰ ہوگا اور جملہ ثانیہ تفصیل کے اعتبار سے اوفیٰ ہوگا۔

والثاني اعني المنزل منزلة بدل الاشتمال نحو شعر اقول له ارحل لا تقيمن عندنا :والا فكن في السر والجهر مسلما فان المراد به اى بقوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامته اى المخاطب وقوله لا تقيمن عندنا اوفىٰ بتاديته لدلالته اى دلالة لا تقيمن عليه اى علىٰ كمال اظهار الكراهة بالمطابقة مع التاكيد الحاصل من النون وكونها مطابقة باعتبار الوضع العرفي حيث يقال لا تقم عندى ولا يقصد كفه عن الاقامة بل مجرد اظهار كراهة حضوره فوازنه اى وزان لا تقيمن عندنا وزان حسنها في اعجبني الدار حسنها لان عدم الاقامة مغاير للارتحال فلا يكون تاكيدا وغير داخل فيه فلا يكون بدل البعض ولم يعتد ببدل الكل لانه انها يتميز عن التاكيد بمغايرة اللفظين وكون المقصود هو الثاني وهذا لا يتحقق في الجمل لا سيما التي لا محل لها من الاعراب مع ما بينهما اى بين عدم الاقامة والارتحال من الملابسة اللزومية فيكون بدل الاشتمال والكلام في ان الجملة الاولىٰ اعني ارحل ذات محل من الاعراب مثل ما مر في ارسو نزاولها وانما قال في المثالين ان الثانية اوفىٰ لان الاولىٰ مع ضرب من القصور باعتبار الاجمال وعدم مطابقة الدلالة فصارت كغير الوافية.

ترجمہ: اور دوسرا جو بدل اشتمال کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے جیسے میں اس سے کہتا ہوں کوچ کر ہمارے پاس مت ٹھہر۔ ورنہ تو ظاہر و باطن میں مسلمان ہو کر رہ پس شاعر کے قول ارحل سے مراد مخاطب کے ٹھہرنے پر کامل درجہ کی ناگواری کا اظہار ہے۔ اور اس کا قول لا تقیمن عندنا اس کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ کمالِ اظہار کراہت پر لا تقیمن مطابقۃ دلالت کر رہا ہے اس تاکید کے ساتھ جو نون سے حاصل ہے اور اس دلالت کا مطابقی ہونا وضع عرفی کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ لا تقم عندی کہا جاتا ہے اور اس کو اقامت سے روکنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کی حاضری پر ناگواری کا اظہار ہوتا ہے پس اس کا یعنی لا تقیمن عندنا کا مرتبہ حسنہا کا مرتبہ ہے اعجبنی الدار حسنہا میں کیونکہ عدم اقامت (بحسب المفہوم) ارتحال کے مغایر ہے لہذا یہ تاکید نہیں ہوگا اور اس میں داخل نہیں ہے پس بدل البعض نہیں ہوگا اور مصنف نے بدل الکل کا اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ بدل الکل تاکید لفظی سے لفظوں کی مغایرت کی وجہ سے اور ثانی کی مقصود ہونے کی وجہ سے ممتاز ہوگا اور یہ نہیں متحقق ہوگا جملوں مین بالخصوص ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ ان دونوں کے عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان ملابست ہونے کے ساتھ پس یہ بدل الاشتمال ہوگا اور اس بارے میں کلام کہ جملہ اولیٰ یعنی ارحل محل اعراب والا ہے اس کے مثل ہے جو ارسو نزاولہا میں گذر چکا ہے اور مصنف نے دونوں مثالوں میں کہا ہے کہ جملہ ثانیہ اوفیٰ ہے کیونکہ جملہ اولیٰ وافی ہے تھوڑے سے قصور کے ساتھ اجمال کے اعتبار سے اور دلالت کے مطابقی نہ ہونے کے اعتبار سے پس غیر وافیہ کے مثل ہوگیا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بدل کی ایک صورت تو یہ تھی کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل بعض واقع ہو جس کی تفصیل سابق میں کردی گئی ہے دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل اشتمال واقع ہو مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "اتبعوا المرسلين

اتبعوا من لا یسئلکم اجرا وھم مھتدون " اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقصود مخاطبین کو رسولوں کی پیروی کرنے پر آمادہ کرنا ہے۔ اور اتبعوا من لا یسئلکم اجرا وہم مہتدون اس مراد کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ اس دوسرے جملے کا مطلب یہ ہے کہ رسولوں کی پیروی کرنے سے تمہاری دنیا میں کمی نہ ہوگی البتہ آخرت سنور جائے گی اور آخرت میں نفع ہوگا پس اس طرح تم کو دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائی حاصل ہوجائے گی۔ الحاصل اس آیت میں پہلا جملہ مبدل منہ اور دوسرا جملہ بدل اشتمال واقع ہے مصنفؒ نے بدل اشتمال کی مثال میں ایک شعر پیش کیا ہے چنانچہ شاعر کہتا ہے

اقول له ارحل لا تقیمن عندنا ... والا فکن فی السر والجهر مسلما

اس شعر کا قائل معلوم نہیں البتہ شاعر کا مقصد مخاطب کے ٹھہرنے پر کامل درجہ کی ناپسندیدگی اور ناگواری کا اظہار کرنا ہے کیونکہ مخاطب ایسا شخص ہے جس کا ظاہر باطن کے خلاف ہے چنانچہ شاعر کہتا ہے تیرا ظاہر اور باطن ہمارے بارے میں ایک نہیں ہے یعنی نامناسب چیزوں کی آمیزش سے پاک نہیں ہے تو زبان سے تو تملق اور چاپلوسی کرتا ہے اور دل میں تیرے خباثت ہے لہذا تو اپنا بستر گول کر، ہمارے پاس نہ ٹھہر اگر ٹھہرنا چاہتا ہے تو ظاہر و باطن میں مسلمان کی طرح رہ یعنی جس طرح مسلمان کا ظاہر و باطن ایک ہوتا ہے اسی طرح تو بھی اپنے ظاہر و باطن کو ایک بنا۔ ورنہ دفع ہو ملاحظہ کیجئے ارحل سے شاعر کی مراد مخاطب کے ٹھہرنے پر ناپسندیدگی کا اظہار کرنا ہے لیکن جملہ ثانیہ یعنی "لا تقیمن عندنا" اس مراد کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ اس مراد پر لاتقیمن عندنا کی دلالت مطابقی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ لاتقیمن عندنا مطابقۃً تو طلب کف عن الاقامت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ صیغہ نہی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور رہا منہی عنہ یعنی اقامت پر ناپسندیدگی کا اظہار تو یہ اس کے لوازم اور مقتضیات میں سے ہے لہذا مذکورہ مراد پر لاتقیمن کی دلالت التزامی ہوگی نہ کہ مطابقی اور جب ایسا ہے تو مصنف کا مطابقت کا دعویٰ کرنا کیسے صحیح ہوگا۔

وکونها مطابقة سے شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کراہت اقامت کے اظہار پر لاتقیمن کی دلالت کا التزامی ہونا وضع لغوی کے اعتبار سے ہے اور مصنف نے مطابقت کا دعویٰ وضع عرفی کے اعتبار سے کیا ہے نہ کہ وضع لغوی کے اعتبار سے کیونکہ لاتقم عندی سے عرفاً کف عن الاقامت مقصود نہیں ہوتا بلکہ مخاطب کی موجودگی پر ناپسندیدگی کا اظہار مقصود ہوتا ہے خواہ اس کے ساتھ ارتحال پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ حاصل یہ ہے کہ ارحل اور لاتقیمن دونوں اگرچہ مخاطب کے ٹھہرنے پر ناپسندیدگی کے اظہار پر دلالت کرتے ہیں لیکن اس پر لاتقیمن کی دلالت مطابقی ہے اور جب یہ بات ہے تو ارحل کی بنسبت لاتقیمن کی دلالت اوفیٰ ہوگی اور اس کے باوجود لاتقیمن کا مدلول نہ تو ارحل کے مدلول کا بعض ہے نہ عین ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان ملازمت اور لزوم کی وجہ سے ایک گونہ ملابست ہے پس لاتقیمن کے مدلول کا ارحل کے مدلول کا بعض نہ ہونے کی وجہ سے لاتقیمن بدل بعض نہ ہوگا اور عین نہ ہونے کی وجہ سے بدل کل نہ ہوگا بلکہ ملابست کی وجہ سے بدل اشتمال ہوگا اور ارحل کے ساتھ لاتقیمن کا مرتبہ ایسے ہوگا جیسا کہ اعجبنی الدار حسنہا میں دار کے ساتھ حسنہا کا مرتبہ ہے پس جس طرح دار کے لئے حسنہا بدل اشتمال ہے اسی طرح لاتقیمن عندنا ارح کا بدل اشتمال ہے مصنفؒ نے اس بات کی کہ لاتقیمن ارحل کا بدل اشتمال ہے جیسا کہ حسنہا، دار کا بدل اشتمال ہے نہ تاکید ہے نہ بدل بعض ہے اور نہ بدل کل ہے، دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ عدم اقامت اور عدم ارتحال کے درمیان اگرچہ وجود کے اعتبار سے تلازم ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے تغایر ہے لہذا لاتقیمن، ارحل کی تاکید نہ ہوگا کیونکہ تاکید اور مؤکد کے درمیان مغائرت نہیں ہوتی ہے مگر اس پر اعتراض وارد ہوگا کہ فلا یکون تاکیداً میں تاکید سے کون سے تاکید کی نفی مراد ہے تاکید لفظی کی یا مطلقاً تاکید کی اگر تاکید لفظی کی نفی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے چونکہ مغائرت ہے اس لئے لا

تقیمن ،ارحل کی تاکید لفظی نہ ہوگا کیونکہ تاکید لفظی اور مؤکد کے درمیان مغائرت نہیں ہوتی ہے لیکن اس صورت میں تاکید معنوی خارج نہیں ہوگی اور جب تاکید معنوی خارج نہیں ہوگی تو علت اور دلیل تام نہ ہوگی اور اگر مطلقاً تاکید کی نفی مراد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ مطلقاً تاکید مفہوم کے اعتبار سے مؤکد کے مغائر نہیں ہوتی ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ مفہوم کے اعتبار سے تاکید لفظی تو بلاشبہ مؤکد کے مغائر نہیں ہوتی ہے لیکن تاکید معنوی معنی اور مفہوم میں اپنے مؤکد کے مغائر ہوتی ہے جیسا کہ لاریب فیہ،ذالک الکتاب کی تاکید معنوی ہے حالانکہ معنی اور مفہوم اس کے مغائر ہے اور انما نحن مستھزؤن،انا معکم کی تاکید معنوی ہے حالانکہ معنی اور مفہوم میں انما نحن مستھزؤن،انا معکم کے مغائر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم زشق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی مطلقاً تاکید کی نفی مراد ہے لیکن مغائر للارتحال میں مغائرت سے مغائرت قویہ مراد ہے یعنی ایسی مغائرت مراد ہے کہ انجام کار کے اعتبار سے بھی دونوں امر شی واحد نہ ہوا گرچہ وجود میں دونوں کے درمیان تلازم پایا جاتا ہو۔

پس اس وقت جملہ ثانیہ یعنی لاتقیمن ارحل کی نہ تاکید لفظی ہوگا اور نہ تاکید معنوی۔تاکید لفظی تو اس لئے نہیں ہوگا کہ تاکید لفظی اور اس کے مؤکد کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغائرت نہیں ہوتی اور عدم اقامت اور ارتحال کے مفہوم میں مغائرت ہے اور تاکید معنوی اس لئے نہیں ہوگا کہ تاکید معنوی اور اس کے مؤکد کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے اگرچہ مغائرت ہوتی ہے لیکن مغائرت قریبہ ہوتی ہے اور یہاں عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان مغائرت قویہ ہے الحاصل لاتقیمن ،ارحل کے لئے نہ تاکید لفظی ہوگا اور نہ تاکید معنوی ہوگا اور عدم اقامت کا مفہوم اور مدلول چونکہ ارتحال کے مفہوم اور مدلول میں داخل نہیں ہے یعنی لاتقیمن کا مدلول ارحل کے مدلول کا بعض نہیں ہے اس لئے لاتقیمن ،ارحل کا بدل بعض نہ ہوگا۔اور مصنف نے عبارت میں ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا ہے جو تاکید اور بدل بعض کی طرح بدل کل کو بھی خارج کردیتا اس لئے ایسا لگتا ہے کہ مصنف نے بدل کل کا اختیار نہیں کیا ہے اور جب مصنف نے بدل کل کا اعتبار نہیں کیا تو لاتقیمن ،ارحل کا بدل کل بھی نہ ہوگا۔رہی یہ بات کہ مصنف نے بدل کل کا اعتبار کیوں نہیں کیا ہے تو اس کی تفصیل اگرچہ خادم پہلے بیان کر چکا ہے لیکن فاضل تفتازانی نے اپنی زبان میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مفردات میں بدل کل تاکید لفظی سے دو چیزوں میں ممتاز ہوتا ہے ایک تو یہ کہ بدل کی صورت میں بدل کل اور مبدل منہ کے درمیان لفظوں میں ہمیشہ تغایر ہوتا ہے اور تاکید لفظی کی صورت میں تاکید اور مؤکد کے درمیان لفظوں میں ہمیشہ تغایر نہیں ہوتا بلکہ کبھی دونوں کے الفاظ متغایر ہوتے ہیں اور کبھی متغایر نہیں ہوتے۔دوم یہ کہ بدل کی صورت میں ثانی ،یعنی بدل ہی مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور تاکید میں اول یعنی مؤکد مقصود بالنسبت ہوتا ہے ثانی مقصود نہیں ہوتا اور یہ تمیز اور فرق مفردات میں تو متحقق ہوتا ہے لیکن جملوں میں متحقق نہیں ہوتا خاص طور پر ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو۔کیونکہ

جب جملوں میں تاکید لفظی ہوتی ہے تو دونوں جملوں کے الفاظ یعنی تاکید اور مؤکد کے الفاظ ہمیشہ متغایر ہوتے ہیں جیسا کہ بدل کی صورت میں بدل اور مبدل منہ کے الفاظ ہمیشہ متغایر ہوتے ہیں اور جملوں میں چونکہ ہر جملہ مستقل ہوتا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک مقصود ہوگا پہلا بھی اور دوسرا بھی۔پس اگر جملوں میں بدل کل جاری کیا جائے تو بدل الکل تاکید سے ممتاز نہ ہوگا گویا جملوں میں بدل الکل اور تاکید کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہیں اور جب دونوں ایک ہیں تو تاکید کے ذکر کرنے کے بعد بدل الکل کے ذکر کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی پس اسی وجہ سے اس موقعہ پر مصنف نے بدل الکل کا اعتبار نہیں کیا اور یہاں ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا جو بدل الکل کو خارج کردے۔حاصل یہ کہ یہاں مصنف نے ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا جو بدل الکل کو خارج کردیتا جیسا کہ تاکید اور بدل بعض کو خارج کرنے کے لئے الفاظ ذکر کئے ہیں کیونکہ جملوں میں بدل الکل کا وجود مقصود ہے اور جب جملوں میں بدل الکل کا وجود مقصود ہے تو اس کو خارج کرنے کے لئے کسی لفظ کے ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عدم اقامت جو جملہ ثانیہ کا مدلول ہے اس کے درمیان اور ارتحال جو جملہ اولیٰ کا مدلول ہے اس کے درمیان ملابستِ لزومیہ ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا امر اس کے ضد سے نہی کو مستلزم ہوتا ہے لہذا ارتحال (کوچ کرنے) کا امر اس کی ضد یعنی اقامت کی نہی کو مستلزم ہے یعنی ارتحال کا امر عدم اقامت کو مستلزم ہے اور جب ایسا ہے تو ان کے درمیان لزوم کی ملابست پائی گئی۔ بہر حال جب جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے اوفیٰ ہے اور دونوں جملوں کے درمیان مغایرت بھی ہے اور جملہ ثانیہ کا مدلول جملہ اولیٰ کے مدلول میں داخل بھی نہیں ہے اور دونوں کے درمیان ملابستِ لزومیہ بھی ہے تو جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل اشتمال واقع ہوگا۔

والکلام فی ان الجملہ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلام ان جملوں میں ہے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ اور یہاں ارحل اور لاتقیمن دونوں جملوں کے لئے محل اعراب ہے، کیونکہ یہ دونوں جملے اقول کا مفعول ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہیں۔ اس کا جواب وہی ہے جو ارسونز اولہا کے تحت دیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ شعر جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اس بات کی مثال ہے کہ جملہ ثانیہ کے جملہ اولیٰ کے لئے بدل اشتمال ہونے کی وجہ سے بھی دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے اس سے قطع نظر کہ ان کے لئے محل اعراب ہے یا نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے آیت ''امدکم'' اور بیت ''ارحل'' دونوں مثالوں میں جو یہ کہا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے اوفیٰ ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اولیٰ میں تھوڑا سا قصور پایا جاتا ہے یعنی آیت کے جملہ اولیٰ میں قصور یہ ہے کہ اس میں اجمال ہے اور شعر کے جملہ اولیٰ میں قصور یہ ہے کہ مراد پر اس کی دلالت مطابقی نہیں ہے بلکہ التزامی ہے پس اس قصور کی وجہ سے جملہ ثانیہ کی بہ نسبت جملہ اولیٰ غیر وافیہ کے مانند ہوگا اور جب جملہ اولیٰ غیر وافیہ کے مانند ہے تو جملہ اولیٰ کے مقابلے میں جملہ ثانیہ یقیناً اوفیٰ ہوگا۔

اولکون الثانیة بیانا لها ای الاولیٰ لخفائها ای الاولیٰ نحو فوسوس الیه الشیطن قال یآدم هل ادلک علیٰ شجرة الخلد وملک لا یبلیٰ. فان وزانه ای وزان قال یاادم وزان عمر فی قوله شعر اقسم بالله ابو حفص عمر: ما مسّها من نقب ولادبر حیث جعل الثانی بیاناً وتوضیحاً للاول وظاهر ان لیس لفظ قال بیاناً وتفسیر اللفظ وسوس حتی یکون هذا من باب بیان الفعل دون الجملة بل المبین هو مجموع الجملة.

ترجمہ: یا جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کا بیان ہو کیونکہ جملہ اولیٰ میں خفاء ہے جیسے شیطان نے اس کے دل میں ڈالا کہا اے آدم کیا میں تجھ کو نہ بتادوں ہمیشہ رہنے کا درخت اور بادشاہی جو پرانی نہ ہو۔ اس لئے کہ ''قال یاآدم'' کا مرتبہ ''عمر'' کا مرتبہ ہے اس شعر میں ابو حفص عمر نے اللہ کی قسم کھائی کہ نہ اس اونٹنی کے پاؤں میں سوراخ ہے نہ اس کے پشت میں زخم ہے چنانچہ جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کا بیان بنایا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ لفظ وسوس کی تفسیر اور بیان نہیں ہے۔ یہاں تک کہ یہ بیانِ فعل کے قبیل سے ہو نہ بیانِ جملہ کے قبیل سے بلکہ مبین پورا جملہ ہے۔

تشریح: کمال اتصال کی تیسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے بیان واقع ہو اور جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ بیان اس وقت ہوتا ہے جب جملہ اولیٰ میں ایک گونہ خفاء ہو اور مقام اس خفاء کو دور کرنے کا تقاضہ کرتا ہو مثلاً ''فوسوس الیہ الشیطان قال یاآدم هل ادلک علیٰ شجرة الخلد وملک لا یبلیٰ'' ''الایة میں دوسرا جملہ یعنی قال یا آدم 'الآیة' پہلے جملہ کا عطف بیان ہے کیونکہ پہلے جملے یعنی ''فوسوس الیہ الشیطان'' میں ایک گونہ خفاء ہے۔ معلوم نہیں شیطان نے آدم کے جی میں کیا وسوسہ ڈالا اور دوسرے جملے یعنی ''قال یا آدم'' نے اس کی وضاحت کردی کہ وسوسہ یہ تھا کہ شیطان نے آدم سے یہ کہا کہ جس درخت کے کھانے سے آپ کو منع کیا گیا ہے اس کی تاثیر یہ ہے کہ اگر اس کو کوئی کھالے گا تو جنت میں ہمیشہ رہے گا اور اس کی بادشاہت پر آنچ نہیں آئے گی۔ الحاصل دوسرا جملہ پہلے جملے کا بیان ہے اور دوسرے جملے کا مرتبہ ایسا ہے جیسا کہ شعر

اقسم بالله ابو حفص عمر : ما مسها من نقب و لا دبر

میں عمر کا مرتبہ ہے یعنی جس طرح ابوحفص مبین اور عمر اس کا عطف بیان ہے۔ اسی طرح آیت میں جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کا عطف بیان ہے اور کمال اتصال کی وجہ سے دونوں جملوں کے درمیان عطف نہیں کیا گیا ہے ابوحفص حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کنیت ہے مگر آپ اپنے نام سے زیادہ مشہور ہیں کنیت سے زیادہ مشہور نہیں ہیں۔

وظاہر ان لیس سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اگر وسوس فعل کو بغیر فاعل کے مبین قرار دیا جائے اور قال فعل کو بغیر فاعل کے بیان قرار دیا جائے تو یہ بیان فعل بالفعل کے قبیل سے ہوگا اور یہ بیان مفردات میں ہوگا نہ کہ جملوں میں۔ اور جب یہ بیان مفردات میں ہوگا تو اس آیت کو مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ کمال اتصال جملوں میں ہوتا ہے نہ کہ مفردات میں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وسوس کو بغیر فاعل کے مبین قرار دینا درست نہیں ہے اس لئے کہ وسوسہ کے مفہوم میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ کیونکہ سب کو معلوم ہے کہ وسوسہ گمراہ کرنے کے ارادہ سے چپکے سے کہنے کا نام ہے اور نہ ہی قول کے مفہوم میں ابہام ہے۔ ہاں جب وسوس میں فاعل کا اعتبار کیا گیا تو اب اس میں ابہام پیدا ہو گیا کیونکہ اب معنی ہوں گے کہ شیطان نے گمراہ کرنے کے ارادہ سے آدم سے کچھ کہا مگر یہ معلوم نہیں کہ کیا کہا پس اس ابہام کو دور کرنے کیلئے "قال یا آدم" سے پورا جملہ ذکر کیا گیا اور جب ایسا ہے تو یہ بیان فعل بالفعل کے قبیل سے نہیں ہوگا بلکہ بیان جملہ بالجملہ کے قبیل سے ہوگا اور جب بیان جملہ بالجملہ کے قبیل سے ہے تو اس کو کمال اتصال کی مثال میں پیش کرنا بھی درست ہے۔

اردو میں بیان جملہ کی مثال۔

زمانہ رنج دیتا ہے بقدر حال انسان کو : گدا کو فکر نان، اندیشۂ عالم ہے انسان کو

اس شعر میں دوسرا مصرعہ پہلے مصرعہ کا بیان ہے۔

(فوائد) اقسم باللہ الخ کا واقعہ یہ ہے کہ ایک دیہاتی فاروق اعظمؓ کے دربار میں آیا اور کہنے لگا کہ میرا گھر دور ہے اور میری اونٹنی جس پر میں سوار ہوں اس کے پاؤں میں سوراخ ہے، اس کی پشت زخمی ہے اور وہ بہت دبلی ہے اس لئے آپ میرے لئے سواری کا انتظام فرما دے۔ حضرت عمرؓ نے سمجھا کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے چنانچہ کہا "واللہ ما نقبت" بخدا اونٹنی کے پاؤں میں سوراخ نہیں ہے اور حضرت عمرؓ نے اس دیہاتی کو سواری نہیں دی پس اس اعرابی نے اپنی اونٹنی کھولی اور لے کر بطحاء کی طرف ہوا وہ اپنی اونٹنی کے پیچھے پیچھے چل رہا تھا اور یہ شعر پڑھ رہا تھا۔

اقسم بالله ابو حفص عمر : ما مسها من نقب و لا دبر

اغفر له اللهم ان كا ن فجر

ابوحفص عمر نے اللہ کی قسم کھا کر کہا کہ اونٹنی کے پاؤں میں نہ سوراخ ہے اور نہ اس کی پشت زخمی ہے اے اللہ عمر اگر اپنی قسم میں حانث ہے یعنی اس نے خلاف واقعہ قسم کھائی، تو اس کو معاف فرما۔۔۔ عمرؓ وادی بطحاء کی طرف تشریف لا رہے تھے جب عمرؓ نے اعرابی سے "اغفر لہ اللھم ان کان فجر" سنا تو عمر کہنے لگے "اللھم صدق" اے اللہ اس نے سچ کہا۔ پھر آگے بڑھ کر جب دونوں ملے تو عمرؓ اس کا ہاتھ پکڑ کر کہا: اپنی اونٹنی سے سامان اتارو جب اعرابی نے سامان اتارا تو دیکھا کہ واقعی اونٹنی زخمی ہے اور بڑی کمزور ہے پس عمرؓ نے اس کو سواری کا جانور بھی دیا اور مزید نوازشیں کی۔ (دسوقی) جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

واما کونها ای الجملة الثانية كالمنقطعة عنها ای عن الاولیٰ فلكون عطفها عا بها ای الثانية على الاولیٰ موهما لعطفها علیٰ غیرها مما ليس بمقصود وشبه هذا الكمال الانقطاع باعتبار اشتماله علیٰ مانع من العطف الا

انه لما كان خارجيا يمكن دفعه بنصب قرينة لم يجعل هذا من كمال الانقطاع ويسمى الفصل لذلك قطعا مثاله شعر وتظن سلمىٰ اننى ابغى بها :بدلاً اراها فى الضلال تهيم فبين الجملتين مناسبة ظاهرة لاتحاد المسندين لان معنى اراها اظنها وكون المسند اليه فى الاولىٰ محبوبا وفى الثانية محبا لكن ترك العطف لئلا يتوهم انه عطف علىٰ ابغى فيكون من مظنونات سلمىٰ ويحتمل الاستيناف كانه قيل كيف تراها فى هذا الظن فقال اراها تتحير فى اودية الضلال .

ترجمہ: اور بہر حال جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ سے منقطعہ کے مانند ہونا، سو اس لئے ہے کہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ اس کا عطف اس کے غیر پر ہے جو مقصود نہیں ہے اور اس کو کمال انقطاع کے مشابہ قرار دیا اس اعتبار سے کہ وہ مانع عطف پر مشتمل ہے۔ مگر چونکہ وہ مانع خارجی ہے قرینہ قائم کر کے اس کو دفع کرنا ممکن ہے اس لئے اس کو کمال انقطاع کے قبیل سے قرار نہیں دیا گیا اور اسی وجہ سے فصل کا نام قطع رکھا گیا۔ اس کی مثال۔ سلمیٰ یہ خیال کر رہی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے۔ پس دونوں جملوں کے درمیان مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ دونوں مسند متحد ہیں کیونکہ اراہا کے معنی اظنہا کے ہیں اور مسند الیہ پہلے جملہ میں محبوب ہے اور دوسرے میں محب ہے لیکن عطف ترک کر دیا گیا تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ جملہ ثانیہ، ابغی پر معطوف ہے اور مظنونات سلمیٰ میں سے ہے اور استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ گویا کہ کہا گیا کہ تیرا اس کے گمان میں کیا خیال ہے۔ پس کہا کہ وہ گمراہیوں کی وادیوں میں متحیر ہے

تشریح: جن چار صورتوں میں فصل اور ترک عطف واجب ہے ان میں سے کمال انقطاع اور کمال اتصال دونوں کا بیان کیا جا چکا ہے اب یہاں سے تیسری صورت یعنی شبہ کمال انقطاع کا بیان کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے منقطع کے مانند اس وقت ہوتا ہے، یعنی دونوں جملوں کے درمیان شبہ کمال انقطاع اس وقت ہوتا ہے جبکہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کرنا اس بات کا وہم پیدا کرتا ہو کہ جملہ ثانیہ اس جملہ کے علاوہ دوسرے جملے پر معطوف ہے حالانکہ اس دوسرے جملہ پر عطف مقصود نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ دو جملوں کے درمیان شبہ کمال انقطاع کی صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے بعد ایک ایسا جملہ ہو جس کا عطف کرنا ان دونوں جملوں میں سے ایک پر صحیح ہو اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت موجود ہے لیکن عطف کرنے میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ اس جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف ہو جو مقصود نہیں۔ پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے عطف نہیں کیا جائے گا بلکہ فصل اور ترک عطف واجب ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اس صورت کو کمالِ انقطاع کے مشابہ اس لئے قرار دیا ہے کہ یہ صورت مانعِ عطف (ایہام خلافِ مقصود) پر مشتمل ہے مگر یہ مانع خارجی یعنی دونوں جملوں کی ذات سے خارج ہے قرینہ کی مدد سے اس کو دور کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برخلاف وہ مانع کہ جو کمالِ انقطاع میں ہوتا ہے وہ امر ذاتی ہے اس کو دور کرنا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ مثلاً دو جملوں میں سے ایک خبریہ ہو اور دوسرا انشائیہ ہو یا ان دونوں کے درمیان جامع نہ ہو۔ الحاصل یہ تیسرے صورت چونکہ مانع عطف پر مشتمل ہے مگر وہ معنی خارجی ہے ذاتی نہیں ہے اس لئے اس کو کمالِ انقطاع میں سے نہیں بنایا جا سکتا ہے۔ ہاں مانعِ عطف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کمالِ انقطاع کے مشابہ قرار دیدیا گیا اور کہا گیا کہ یہ شبہ کمال انقطاع ہے، یعنی جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے منقطع تو نہیں ہے البتہ منقطع کے مانند ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ اس صورت میں عطف چونکہ خلافِ مقصود کا وہم پیدا کرتا ہے اسلئے اس صورت میں فصل اور ترکِ عطف کا نام قطع رکھا گیا کیونکہ اس صورت میں فصل اور ترکِ عطف خلافِ مقصود کے وہم کو قطع کر دیتا ہے۔ مصنف نے اس کی مثال میں یہ شعر پیش کیا ہے۔

تظن سلمیٰ اننی ابغی بھا بدلا اراھانی الضلالتھم

اس شعر میں دونوں جملوں یعنی تظن اور اراہا کے درمیان مناسبت ظاہر ہے اس طور پر کہ دونوں کے مسند متحد ہیں کیونکہ اراہا کے معنی اظنہا کے ہیں۔ لہذا دونوں جملوں میں مسند ظن ہوگا اور دونوں کے مسندالیہ کے درمیان تضایف ہے۔ تضایف یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک کا سمجھنا دوسری پر موقوف ہو اور تضایف اس طرح ہے کہ جملہ اولیٰ تظن میں مسندالیہ محبوب ہے اور جملہ ثانیہ اراہا میں محب ہے اور محبوب و محب میں سے ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا ہے۔ محب بغیر محبوب کے نہیں سمجھا جائے گا اور محبوب بغیر محب کے نہیں سمجھا جائے گا۔ اسی کو ایک شاعر نے یوں کہا ہے۔

عشق کی تکمیل حُسن، حسن کی تکمیل عشق ایک کمی تیرے بغیر ایک کمی میرے بغیر

الحاصل ان دونوں جملوں کے درمیان مناسبت ظاہر ہے مگر اس کے باوجود عطف کو اس لئے ترک کر دیا گیا کہ اگر عطف کے ساتھ ''داُرہا'' کہہ دیا جاتا تو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ اراہا تظن پر نہیں بلکہ ابغی پر معطوف ہے تو شعر کا مطلب یہ ہے کہ سلمٰی یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلہ میں دوسرے کو چاہتا ہوں اور وہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کو گمراہی میں بھٹکتی ہوئی خیال کرتا ہوں یعنی جس طرح ابغی بہا بدلاً سلمٰی کے مظنونات میں سے ہے۔ اسی طرح اُراہا بھی اس کے مظنونات میں سے ہے۔ حالاں کہ شاعر کا یہ مقصود نہیں ہے بلکہ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ سلمٰی جو یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں۔ اس کے اس گمان کے سلسلے میں میرا خیال یہ ہے کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے۔ پس اس خلافِ مقصود کے وہم کو دور کرنے کے لئے عطف ترک کر دیا گیا اور اراہا بلا عطف کہا گیا۔

مصنف کہتے ہیں کہ اُراہا جس طرح غیر استیناف کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اس کی تقریر کی گئی اسی طرح جملہ استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ سوالِ مقدر کا جواب ہو۔ یعنی سلمٰی یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ متحیر پاتا ہوں۔ یعنی اس کا یہ گمان بالکل غلط ہے۔ اس صورت میں مانع عطف شبہ کمالِ اتصال ہوگا۔ اس طور پر کہ ماقبل کا جملہ سوال کے مرتبہ میں ہوگا اور اراہا اس کا جواب ہوگا اور سوال و جواب میں اتصال ہوتا ہے لہذا اس اتصال کی وجہ سے اراہا کا عطف نہیں کیا گیا، بلکہ فصل کیا گیا۔ یہ خیال رہے کہ اس احتمال کی بناء پر یہ جملہ شبہ کمالِ اتصال کی مثال ہوگا جس کو مصنف نے اگلی سطروں میں ذکر کیا ہے۔ اور خادم اس کو تکمیل الامانی تیسری جلد میں ذکر کرے گا۔ **فانتظروا انی معکُمْ مِنَ المنتَظِرینَ. واللّٰہ اعلم وعلمہ اتم و اکمل۔**

الحمد للّٰہِ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسّلام علیٰ سَیّدِ الانبیاء والمرسلین . وعلیٰ آلِہٖ وصَحبِہٖ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین یا رب العالمین .

رَبَّنا تقبّل منّا اِنَّک انت السمیع العلیم وتب علینا اِنَّک انتَ التواب الرحیم .

جمیل احمد سکروڈوی غفر لہ و لوالدیہ .

۱۵ شوال ۱۴۱۷ھ مطابق ۲۳/فروری ۱۹۹۷ء یوم یک شنبہ

وقت بعد صلوٰۃ الظہر